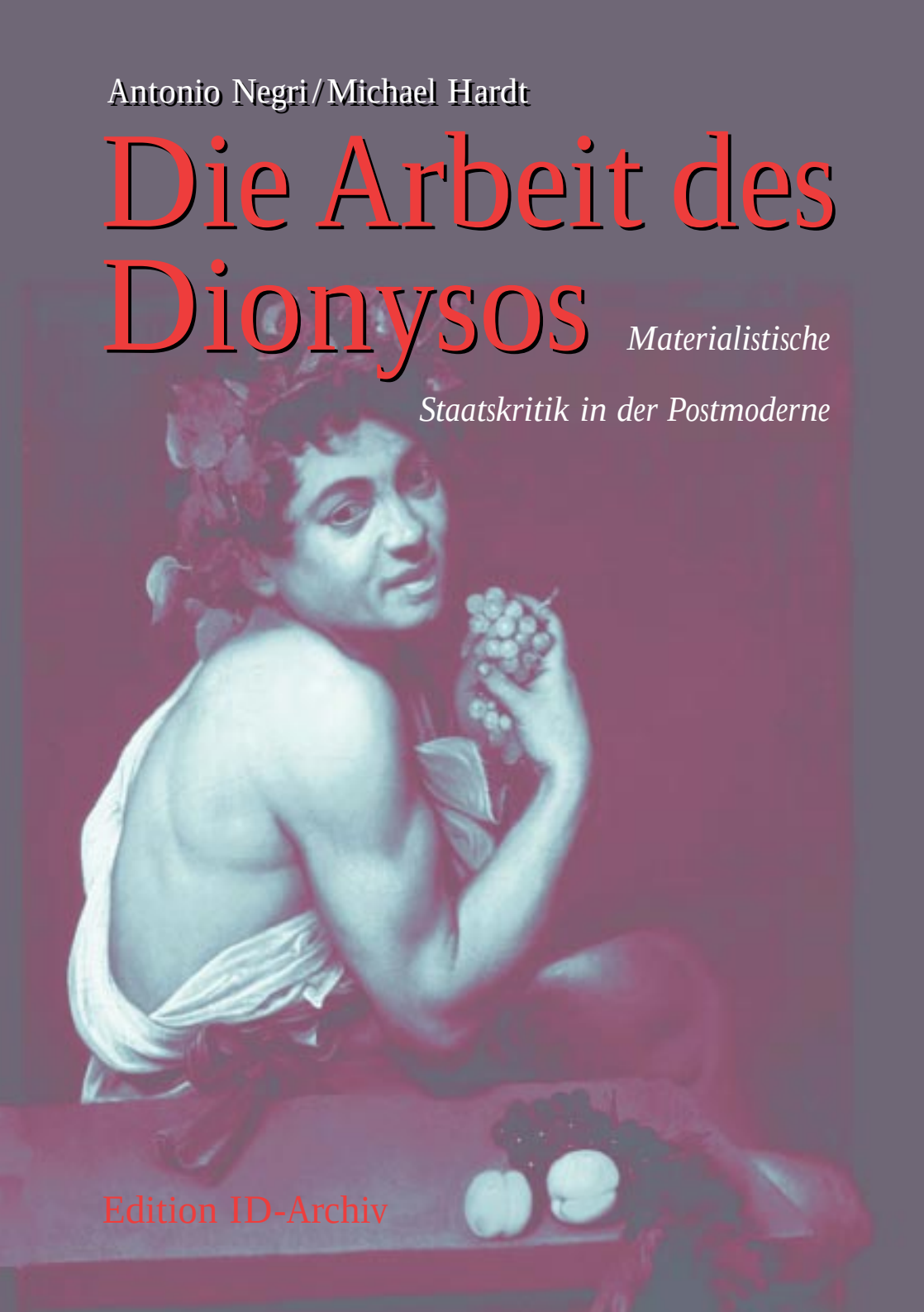
Antonio Negri / Michael Hardt

Die Arbeit des Dionysos

Materialistische Staatskritik in der Postmoderne



Edition ID-Archiv

Antonio Negri, Michael Hardt

Die Arbeit des Dionysos

Materialistische Staatskritik in der Postmoderne

Aus dem Italienischen und Englischen
von Thomas Atzert und Sabine Grimm

Edition ID-Archiv
Berlin – Amsterdam

Antonio Negri, Michael Hardt
Die Arbeit des Dionysos
Materialistische Staatskritik in der Postmoderne
Aus dem Italienischen und Englischen von Thomas Atzert und Sabine Grimm

© Edition ID-Archiv
Postfach 360205
10972 Berlin
ISBN: 3-89408-058-2

1. Auflage 1997

Originalausgaben
Vorwort, Teil I und III
Michael Hardt, Antonio Negri: Labor of Dionysus. A Critique
of the State-Form. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1994
© Regents of the University of Minnesota

Teil II
Antonio Negri: La forma stato. Per la critica dell'economia politica
della Costituzione. Milano: Feltrinelli 1977
© Antonio Negri

Titel
SupportAgentur, Berlin

Satz und Layout
seb, Hamburg

Druck
Winddruck, Siegen

Buchhandelsauslieferungen
BRD und Österreich: Rotation Vertrieb
Schweiz: Pinkus Genossenschaft
Niederlande: Papieren Tijger

Inhalt

Vorwort: Dionysos 5

Teil I
Kommunismus als Kritik 7
Dinosaurier | Kommunismus | Arbeit | Subjekt | Postmoderne | Marxismen | Passagen

Teil II
Die Grenzen der Staatstheorie 29
Die Staatsauffassung in der revisionistischen Tradition | Die Formulierung des Problems: Der Marxsche Ansatz | Der Staat des Kapitals: Neo-gramscianische Erklärungen | Die Reformulierung des Problems: Von der Distribution zur Produktion | Zur Strukturanalyse des bürgerlichen Staats: Funktionsweise und Apparat | Zur Strukturanalyse des bürgerlichen Staats: Staat und Krisentheorie | Eine Zwischenbemerkung: Spiegelfechtereien, Anspielungen und Selbstkritik in der bürgerlichen Theorie | Noch einmal das Problem: Staat, Klassenkampf, Übergang zum Kommunismus

Teil III
Postmodernes Recht und das Verschwinden der Zivilgesellschaft 70
Rawls und die Revolution | Postmodernes Recht und das Gespenst der Arbeit in der Verfassung | Der Genius des Systems: Reflexion und Gleichgewicht | Schwache Subjekte und die Politik der Vermeidung | Der starke Staat des Neoliberalismus: Krise und Revolution in den achtziger Jahren | Gemeinwohl und das Subjekt der Gemeinschaft | Die Autonomie des Staats: Moralische Wohlfahrt | Die reale Subsumtion der Gesellschaft unter den Staat

Potentiale konstituierender Macht 125
Die Krise des Realen Sozialismus: Ein Raum der Befreiung | Paradoxien des postmodernen Staats | Die gesellschaftliche Basis des postmodernen Staats und die existierenden Voraussetzungen des Kommunismus | Eine Reflexion über die Alternativen innerhalb der Moderne | Ontologie und Konstitution | Die praktische Kritik der Gewalt | Die normative Entwicklung und Konsolidierung des postmodernen Staats | Die Illusionen des juridischen Reformismus | Zur Genealogie des konstituierenden Subjekts

Literatur 182
Editorische Notiz 190

Vorwort

Dionysos

In den *Grundrissen* schrieb Marx: »Die Arbeit ist das lebendige, gestaltende Feuer; die Vergänglichkeit der Dinge, ihre Zeitlichkeit, als ihre Formung durch die lebendige Zeit.« (MEW 42: 278) Unsere Untersuchung zielt darauf, die Voraussetzungen und Dimensionen einer Praxis schöpferischer Freude zu entdecken – und Freude bedeutet hier die zunehmende Macht eines sich entwickelnden gesellschaftlichen Subjekts. Die lebendige Arbeit dieses Subjekts ist zugleich Freude, die Affirmation der eigenen Macht. In diesem Sinn ist die Affirmation der Arbeit die Affirmation des Lebendigen selbst.

Uns bleibt dabei keineswegs verborgen, daß Arbeit, wie wir sie gegenwärtig in der Gesellschaft vorfinden, tagein und tagaus, kaum etwas mit Freude zu tun hat, sondern eher Stumpfsinn und Langeweile für die einen, Leid und Elend für andere bedeutet. Die endlose Wiederholung des Immergleichen kapitalistischer Arbeit zeigt sich als Gefängnis, das unsere Fähigkeiten einkerkert, das uns die Zeit stiehlt, und die Zeit, die es uns läßt, unsere Freizeit, scheint nur noch dazu da, unsere Passivität und unsere Untätigkeit aufzunehmen. Doch Arbeit, wie wir sie meinen, muß auf einer anderen Ebene begriffen werden, in einer anderen Zeitlichkeit. Die lebendige Arbeit (re-)produziert das Leben und die Gesellschaft in einer Zeit, die eine vom Arbeitstag auferlegte Einteilung durchkreuzt, die zugleich innerhalb und außerhalb der Gefängniszellen des kapitalistischen Arbeitstags und seines Lohnverhältnisses liegt, zugleich im Reich der Arbeit und der Nicht-Arbeit. Einer Aussaat unter dem Schnee vergleichbar, ist das lebendige Vermögen immer schon in den dynamischen Netzwerken sozialer Kooperation aktiv, in der Produktion und Reproduktion der Gesellschaft, die innerhalb und außerhalb der Zeitlichkeit verläuft, die das Kapital auferlegt. Dionysos ist der Gott der lebendigen Arbeit, schöpferische Kraft in ihrer eigenen Zeit. Im Verlauf unserer Untersuchung werden wir unser Augenmerk darauf richten, was an Praxis sich entwickelt und an Theorie wirkt, wenn es dem Kapital gelingt, die wilden Energien der lebendigen Arbeit zu bändigen und zu zäumen, um sie im Arbeitsprozeß einzuspannen. Doch zielen unsere Analysen der praktischen und theoretischen Verzweigungen in den Staatsapparaten, die der Kontrolle und Ausbeutung dienen, nicht auf Ehrfurcht vor diesem ungeheuren Aufmarsch, sondern versuchen im Gegenteil die Kräfte zu erkennen, die jene Ordnung unterwandern und ihr eine radikale Alternative entgegenstellen. Unter dem zugleich fester und feiner werdenden Joch der gegenwärtigen kapitalistischen Verhältnisse gewinnt

die lebendige Arbeit noch an Stärke und zeigt, daß sie schließlich unbezähmbar ist. Hiervon spricht das *Kommunistische Manifest*: »Die bürgerlichen Produktions- und Verkehrsverhältnisse, die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor.« (MEW 4: 467) Unsere Arbeit ist diesen schöpferischen, dionysischen Gewalten der Unterwelt gewidmet.

Teil I
Kommunismus als Kritik

Dinosaurier

Wir werden im folgenden – möglicherweise zur Überraschung oder auch zum Unmut einiger unserer Leserinnen und Leser – nicht nur von Arbeit, Ausbeutung und Kapitalismus reden, sondern auch von Klassenauseinandersetzungen, proletarischen Kämpfen und sogar von kommunistischen Perspektiven. Wird die Erde noch von Dinosauriern bewohnt?! Wir verwenden diese Terminologie in unserer Argumentation nicht aus Starrsinn oder weil wir irgendwelchen fragwürdigen Orthodoxien nachhängen. Doch sind wir schlicht davon überzeugt, daß diese Begriffe, wenn wir sie überdenken und wenn wir nochmals abwägen, ob sie mit unseren Bedürfnissen und unserer Interpretation der heutigen Welt vereinbar sind, die brauchbarsten Kategorien für eine politische und soziale Untersuchung liefern.

Diese terminologischen Probleme sind nicht völlig neu. Vor vielen Jahren, als einer der Autoren dieses Buchs, damals ein politischer Aktivist und militanter Marxist, mit einem wichtigen Vertreter der europäischen liberalen Demokratie über die Frage debattierte, ob es eine marxistische Staatstheorie gibt, führte die Polemik schnell ins Aus.[1] Das Problem bestand darin, daß in der Diskussion nicht vom gleichen Gegenstand die Rede war, weder bei den Kontrahenten, noch bei den Zuschauern oder den Sympathisanten auf beiden Seiten. Für Norberto Bobbio durfte nur das marxistische Staatstheorie genannt werden, was man eventuell aus einer sorgfältigen Lektüre der Marxschen Schriften ableiten konnte, und da wurde er nicht fündig. Für den radikalen Marxisten Negri hingegen war marxistische Staatstheorie die praktische Kritik des Rechts und staatlicher Institutionen aus der Perspektive der revolutionären Bewegung – eine Praxis, die wenig mit marxistischer Philologie zu tun hatte, dafür umso mehr dem Marxschen Erklärungsansatz, was die Zusammensetzung eines revolutionären Subjekts und die Äußerung seiner Macht angeht, verpflichtet war. Für Bobbio gab es in dieser Hinsicht keine marxistische Theorie des Rechts und des Staats, und was unter diesem Banner daherkam, galt ihm nur als eklektische und primitive Konstruktion, die der »Realsozialismus« in der Sowjetunion und in den anderen sozialistischen Staaten Osteuropas hervorbrachte. Sein Kontrahent dagegen fand bei Marx die Grundlage einer äußerst radikalen Kritik des Rechts und des Staats. Sie war im Lauf der Jahre von der Arbeiterbewegung im Fortgang des revolutionären Prozesses entwickelt und tatsächlich in den Gesetzbüchern und Verfassungen der Sowjetunion und des »Realsozialismus« unterdrückt worden.

Wenn vor fünfzehn Jahren eine solche Verwirrung die Diskussion blockierte und nicht produktiv werden ließ, wenn der Streit gerade um die Begrifflichkeit völlig unmöglich wurde, so sollte es nicht schwerfallen zu verstehen, wie es heutzutage als aussichtslose Aufgabe erscheinen kann, das Thema Recht und Staat aus der Perspektive des Kommunismus anzugehen. Tatsächlich sind heute die Begriffe Marxismus, Sozialismus und Kommunismus derart durch historische Ereignisse kompromittiert und verdunkelt, daß sie vermutlich nicht von der gängigen polemischen Reduktion auf diese Geschichte gelöst werden können. Jeder Versuch, den Konzepten erneut einen Sinn zu geben, ihren Bedeutungsreichtum wiederzuentdecken oder eine neue Theorie zu entwickeln, erscheint vollkommen aberwitzig. Doch ist es sicher nicht das erste Mal in der Geschichte, auch nicht in der jüngsten Geschichte, daß eine Untersuchungsarbeit, läßt sie erst die Schatten der Propaganda und die Alpträume einer bestimmten Epoche hinter sich, wichtige Ergebnisse zutage fördern kann. Und wenn es letztlich doch eine Gemeinsamkeit zwischen Bobbio und seinem damaligen Kontrahenten gab, war es die Überzeugung, daß der Realsozialismus eine Entwicklung darstellte, die weitgehend außerhalb des Marxschen Denkens lag: den Marxismus auf die Geschichte des Realsozialismus zu reduzieren, macht keinerlei Sinn. Ebenso sinnlos ist es, die Folge der Kämpfe um Befreiung, die das Proletariat gegen die Arbeit, die Gesetze und den Staat des Kapitals in der langen geschichtlichen Epoche, die vom Pariser Aufstand von 1789 bis zum Fall der Berliner Mauer reicht, geführt hat, auf die Geschichte und die Auslegungen des Realsozialismus zu reduzieren.

Diese Voraussetzungen und der Wunsch, die Untersuchung über die Trugbilder des Wissens hinauszutreiben, sind Grundlage dieses Buchs, einer Reihe von Texten, die auf eine Theorie der Rechtsverhältnisse vom Standpunkt des *Kommunismus* zielen. Unser Ansatz hat nichts mit den Rechtsverhältnissen im *Sozialismus* des früheren sowjetischen Modells, doch sehr viel mit Marx und der von ihm entworfenen Kritik des Kapitalismus zu tun, und mehr noch mit dem kommunistischen Verlangen, das über zwei Jahrhunderte lang in den Kämpfen der Arbeiterklasse und darüber hinaus aller gegen die kapitalistische Ausbeutung zum Ausdruck gekommen ist. Dieser Kommunismus ist vielleicht ein Dinosaurier, eine, nach der Etymologie des griechischen Worts, furchtsame Echse; doch wurde dieses gewaltige Tier niemals ausgerottet und es fährt fort, seine Macht unsere ganze moderne und postmoderne Geschichte hindurch zu offenbaren.

Kommunismus

Eine Theorie der Rechtsverhältnisse, die den Standpunkt des Kommunismus einnimmt, sieht im Kommunismus sowohl den Ausgangs- als auch den Endpunkt einer Kritik der Staats-Form. Viele haben, ähnlich wie Bobbio, darauf verwiesen,

daß eine marxistische Analyse der Staats-Form, das heißt des Komplexes juristischer und ökonomischer Apparate, die den Staat stützen und konstituieren, praktisch unmöglich sei, weil Marx dem Staat als solchem wenig Aufmerksamkeit widmete und tatsächlich keine Staatstheorie ausgearbeitet hat. Gewiß legte Marx keine *positive* Theorie des Staats und des Rechts vor. Dies bedeutet jedoch nicht, daß eine marxistische Untersuchung nichts über den Staat zu sagen hat; es bedeutet eher, daß der Ausgangspunkt einer marxistischen Kritik des Staats, genau formuliert, negativ ist. »Wir nennen Kommunismus«, schrieb Marx, »die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.«(MEW 3: 35) In diesem Sinne machen wir den Kommunismus zu unserem Ausgangspunkt.

In dem zitierten Satz von Marx finden sich zwei eng miteinander verbundene Elemente der kommunistischen theoretischen Praxis. Das erste ist die Untersuchung des »jetzigen Zustands«, oder in unserem Fall die Analyse der Rechts- und Staatstheorien, die *effektiv existieren*: Theorien der Herrschaft, die den Mustern der Unterwerfung in der Arbeitsorganisation angemessen sind und den Zwangsformen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entsprechen, seien diese nun kapitalistisch oder sozialistisch. Jene bemächtigen sich der Gedanken und Körper der gesellschaftlichen Subjekte im Dienste des Despotismus, der diesen Formen innewohnt. Wir werden also die Schriften von Autoren wie John Maynard Keynes, Hans Kelsen, John Rawls, Richard Rorty oder Niklas Luhmann zu dem Zweck kritisch betrachten, um zu beurteilen, ob und wie in ihnen die gegenwärtigen Praxen und Muster der Herrschaft angemessen theoretisch umgesetzt sind. Wir befassen uns mit diesen Autoren im gleichen Geist, in dem Marx sich zu seiner Zeit Adam Smith, David Ricardo oder Henry Carey zuwandte – und zwar, weil wir meinen, daß in gewisser Hinsicht ihr Denken den gegenwärtigen Zustand von Herrschaft betrifft und begriffen hat.

Das zweite Element dieser marxistischen Methode besteht darin, neben dem Erkennen des gegenwärtigen Zustands zu erfassen, was Marx die »wirkliche Bewegung« nennt, die jenen Zustand »aufhebt« und zerbricht. Die marxistische Kritik des Staats muß mit anderen Worten die wirklich handelnden gesellschaftlichen Kräfte begreifen, die die Strukturen und Mechanismen der Herrschaft sabotieren und unterwandern. Zur Grundlage dieser Kritik nehmen wir, wie auch Marx es tat, den Begriff und das praktische Wissen der lebendigen Arbeit, die, beständig unterjocht, sich doch beständig befreit. Die lebendige Arbeit ist dem Kapital einverleibt; in eben den Verhältnissen eingeschlossen, in denen sie entsteht, gelingt es ihr doch fortwährend, diese aufzuheben und zu zerbrechen. Die Kritik muß sich deshalb auf die Höhe des Antagonismus und der revolutionären Subjektivitäten begeben, deren sich verändernde Gestalten stetig neu bestimmen, aufzeigen, wie ihre Bewegung und ihre fortschreitenden Transformationen fort-

während mit den neuen Anordnungen des Rechts und des Staats in Konflikt geraten und sie zerbrechen. Dies sind die beiden Seiten einer Kritik der Staats-Form, die den Kommunismus, »die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt«, zum Ausgangspunkt nimmt. In einer ersten Hypothese können wir also die Theorie des Rechts vom Standpunkt des Kommunismus als eine Methode des Denkens außerhalb der Grenzen instrumenteller Rationalität des Rechts und des Staats entwerfen, als eine Methode, die jene Rationalität zerbricht.

Doch eine negative Methode reicht nicht aus. Die Kritik muß zugleich ein Projekt entwickeln. Kommunismus ist als totale Kritik im Nietzscheanischen Sinn zu denken: Nicht nur eine Zerstörung bestehender Werte, sondern zugleich die Schöpfung neuer; nicht nur die Negation des Seienden, sondern zugleich die Affirmation dessen, was entsteht. Kritik der Staats-Form bedeutet somit zugleich, eine tatsächliche Alternative zu entwerfen. Auch diese positive Seite einer marxistischen Kritik nimmt den Begriff und das praktische Wissen der lebendigen Arbeit zur Grundlage. Diese ist die innere Kraft, die fortwährend nicht nur für die Subversion im kapitalistischen Produktionsprozeß steht, sondern auch für die Konstruktion eines Gegenentwurfs. Mit anderen Worten verweigert sich die lebendige Arbeit nicht nur ihrer Abstraktion im Prozeß der kapitalistischen Verwertung und der Produktion des Mehrwerts, sondern entwirft zugleich ein entgegengesetztes Verwertungsschema, das der Selbst-Verwertung der Arbeit. Darin ist sie eine aktive Kraft, nicht allein der Negation, sondern zugleich der Affirmation. Die im Prozeß der Selbst-Verwertung der lebendigen Arbeit hervorgebrachten Subjektivitäten sind die Agenten der Produktion einer alternativen Gesellschaftlichkeit. Auf diese »Voraussetzungen des Kommunismus«, wie sie bereits in der jetzigen Gesellschaft gegeben sind, werden wir noch im vierten Kapitel zurückkommen. Die Macht der Kollektivität, die *Multitude* äußert und behauptet sich als eine unaufhaltsame Bewegung der materiellen Transformation, in der die gesellschaftliche Organisation der Arbeit und die Normen, die deren Wirksamkeit garantieren, verändert werden; sie ist die bewegende Kraft im transzendentalen Paradigma der Kritik der Rechtsverhältnisse vom Standpunkt des Kommunismus.[2] Transzendental ist dieses Denken in dem starken Sinn, daß es nicht formal, sondern ontologisch, nicht teleologisch, sondern pragmatisch aufgebaut ist; es verweist nicht auf die Notwendigkeit noch auf das Versprechen irgendeines Übergangs, sondern setzt immer neue Prozesse des Kampfs, immer neue Konfigurationen von Produktivität und neue Artikulationen einer konstituierenden Macht voraus. Nimmt die Kritik der Staats-Form unter ihrem negativen Aspekt den Kommunismus zum Ausgangspunkt, so erkennt sie hier, unter ihrem affirmativen Aspekt, im Kommunismus den Endpunkt.

Wenn die Kritik des Rechts vom Standpunkt des Kommunismus als totale Kritik auftritt, so sollte sie ebenso als immanente Kritik erkennbar sein. Dieses Werkzeug der Zerstörung und des Aufbaus, das wir mit einer marxistischen kritischen Methode in Händen zu halten hoffen, ist das gleiche, das durch den realen Stand gesellschaftlicher Kämpfe und die qualitative Zusammensetzung revolutionärer Subjektivitäten definiert ist. Damit meinen wir vor allem, daß das Recht und der Staat nur als ein Verhältnis gefaßt werden können, als permanent offener Horizont, der zwar überdeterminiert sein kann, dessen Spannweite jedoch immer von der Dynamik und der Phänomenologie des Kräfteverhältnisses zwischen sozialen Subjekten abhängig ist. Zum zweiten meinen wir, daß es in der Sphäre des Rechts und des Staats nichts gibt, was einen Standpunkt rechtfertigen würde, der von absoluter Immanenz abgetrennt werden könnte – weder eine erste Begründung, noch eine Gesetzestafel natürlicher Rechte oder einen ideologischen Schemen, noch nicht einmal ein konstitutionelles Paradigma. Genau wie am Geld haften am Recht (das im kapitalistischen System viele der Gestalten wiederholt, die das Geld angenommen hat) keine ihm eigenen Werte, sondern nur jene, die soziale Konflikte und die Notwendigkeiten der Reproduktion einer kapitalistischen Gesellschaft, ihrer Arbeitsteilung und Ausbeutung tagtäglich hervorbringen.

Das invariable Element der ideologischen Funktion des Rechts und des Staats ist immer weniger real als die variablen Elemente, die dessen gegenwärtige Konsistenz, dessen fortwährende Kontingenz begründen. In diesem Sinn ist beides vollkommen unwirklich. Die Aufgabe der kommunistischen Kritik besteht darin, diese Unwirklichkeit zu zeigen und die affirmativen, produktiven Muster klar zu machen, die fortwährend im Kampf der beiden Klassen auftauchen, im Kampf zwischen Herrschaft und dem Verlangen nach Befreiung an der Grenze dieser Leere.

Arbeit

In den vergangenen Jahren kam der Begriff der Arbeit außer Gebrauch, und das nicht nur in philosophischen Diskussionen, sondern auch in der Rechtstheorie, in der Politik und sogar in der Ökonomie. Arbeit wird zu häufig eng auf den Bereich kapitalistischer Arbeitsethik beschränkt, die sowohl Freuden als auch Bedürfnisse leugnet. Unsere Analyse muß den Begriff der Arbeit erweitern, so daß er das ganze Spektrum gesellschaftlicher Produktion umfaßt und sogar die produktive Sphäre einschließt, die Marx den Horizont der Nichtarbeit nannte.[3] Diese Erweiterung des Begriffs kann nicht einfach durch den Rückgriff auf seine Verwendung in der marxistischen Tradition zustande kommen, sondern muß sich auch nach anderen Quellen umsehen in dem Bemühen, die gegenwärtigen

Prozesse der Produktion von gesellschaftlichen Subjektivitäten, von Gesellschaftlichkeit und von Gesellschaft selbst zu begreifen.

Der Begriff der Arbeit verweist in erster Linie auf eine Wertproblematik. Tatsächlich verwenden wir die Begriffe Arbeit und Wert so, daß sie sich wechselseitig implizieren: Unter Arbeit verstehen wir eine wert-schaffende Praxis. In diesem Sinne dient Arbeit als gesellschaftsanalytisches Konzept, das die Produktion von Wert quer durch das ganze Spektrum des Sozialen sowohl ökonomisch als auch kulturell zu erklären vermag. Diese Konzeption von Arbeit sollte zunächst unterschieden werden von den vielen aktuellen Versuchen, »Performanz« oder »Performativität« als Paradigma der Gesellschaftsanalyse und der gesellschaftlichen Praxis zu etablieren: Obgleich Performanz die gesellschaftliche Bedeutung unterstreicht, die *signifikativen* oder *diskursiven Praxisformen* zukommt, verwenden wir statt dessen Arbeit, um die Aufmerksamkeit auf *wertschaffende Praxisformen* zu lenken.[4] Die Prozesse der Verwertung in den Mittelpunkt zu rücken scheint uns der klarste Blickwinkel, um nicht einfach nur die Produktion des Wissens und der Identitäten zu betrachten, sondern vielmehr die Produktion der Gesellschaft und der Subjektivitäten, die sie ausmachen; es geht in der Tat um die *Produktion der Produktion selbst*.

Das Verhältnis von Arbeit und Wert kann gleichwohl auf unterschiedliche Art und Weise thematisiert werden. In kapitalistischen Gesellschaften verweist Arbeit zugleich auf eine grundlegende und radikale Alternative: Die Analyse der Arbeit zeigt sie nicht nur in ihrer Eigenschaft als destruktive Kraft gegen die kapitalistische Gesellschaft, sondern zugleich als Möglichkeit und Affirmation einer anderen Gesellschaft. Marx dachte die Arbeitswerttheorie in zwei Formen, unter zwei Perspektiven, eine negativ, die andere positiv. Die erste Perspektive setzt ein mit der Theorie der abstrakten Arbeit. Marx, der darin den wesentlichen Strömungen der Ökonomie seiner Zeit folgte, erkannte, daß Arbeit in allen Waren vergegenständlicht und gemeinsame Substanz aller produktiven Tätigkeiten ist. Unter dieser Perspektive kann jede Arbeit auf abstrakte Arbeit zurückgeführt werden, die es uns erlaubt, hinter all den besonderen Formen, die Arbeit unter bestimmten Bedingungen annehmen kann, ein allgemeines gesellschaftliches Arbeitsvermögen zu erfassen, das gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechend von einer Form der Verausgabung zur anderen wechselt. Von dieser qualitativen Sichtweise ging Marx zu einer quantitativen Konzeption über, die sich auf das Problem des Wertmaßes der Arbeit konzentrierte. Der Wert drückt quantitativ das bestehende Verhältnis einer bestimmten Ware zum Anteil gesellschaftlicher Arbeitszeit aus, der zu ihrer Produktion notwendig ist. Die Grundaufgabe dieser theoretischen Herangehensweise besteht darin, die sozialen und ökonomischen Gesetzmäßigkeiten zu erforschen, die der Verteilung der Arbeitskraft auf

die verschiedenen Sektoren gesellschaftlicher Produktion zugrundeliegen, und dadurch den kapitalistischen Verwertungsprozeß zu erhellen. Dieses Wertgesetz macht grundlegend klar, daß es in einer Gesellschaft von Warenproduzenten selbst ohne Zentralisation oder Koordination doch die Mittel gibt, gesellschaftliche Entscheidungen zu treffen – es gibt eine Ordnung. Das Wertgesetz enthüllt die Rationalität, die den Unternehmungen der blind auf dem Markt agierenden Kapitalisten unterliegt. Es versucht somit zu erklären, wie das gesellschaftliche Gleichgewicht durch den Tumult der konjunkturellen Veränderungen hindurch aufrechterhalten wird. In dieser ersten Auffassung der Arbeitswerttheorie entwickelte und verfeinerte Marx die Analysen der kapitalistischen Ökonomen, die seine Zeitgenossen waren.

In Marx' Arbeiten findet sich die Arbeitswerttheorie allerdings auch in einer anderen Form, die sich radikal von den kapitalistischen ökonomischen Theorien abkehrt. Sie stellt hier nicht die kapitalistischen Verwertungsprozesse in den Mittelpunkt, sondern vielmehr die Prozesse der *Selbstverwertung**.[5] In dieser Form dachte Marx den Wert der Arbeit nicht als Ziffer in einer Gleichung, sondern als antagonistischen Ausdruck, der das Subjekt eines dynamischen Bruchs im System bezeichnet. Der Begriff Arbeitskraft wird entsprechend als ein verwertendes Element in der Produktion gedacht, das relativ unabhängig vom Funktionieren des kapitalistischen Wertgesetzes existiert. Das bedeutet, daß die Einheit des Werts in erster Linie durch sein Verhältnis zur »notwendigen Arbeit« bestimmt wird, die keine feste Größe, sondern vielmehr ein dynamischer Bestandteil des Systems ist. Notwendige Arbeit wird historisch durch die Kämpfe der Arbeiterklasse gegen die Lohnarbeit determiniert und verweist auf deren Versuch, die Arbeit selbst zu verändern. Obgleich Wert in der ersten Fassung der Theorie also in den Strukturen des Kapitals fixiert wurde, sind in diesem zweiten theoretischen Ansatz sowohl Arbeit als auch Wert variable Elemente.

Das Verhältnis von Arbeit und Wert kennt folglich nicht nur eine Richtung. Es genügt nicht, und darauf haben in den vergangenen dreißig Jahren zahlreiche Studien hingewiesen, eine ökonomische Basis, die Arbeit, anzunehmen und in ihr einen kulturellen Überbau, den Wert, entspringen zu sehen; diese Vorstellung von Basis und Überbau muß über Bord geworfen werden. Wenn Arbeit die Basis des Werts ist, dann ist Wert gleichermaßen die Basis der Arbeit.[6] Was als Arbeit zählt, als wertschaffende Praxis, hängt immer von den in einem gegebenen sozialen und historischen Kontext existierenden Werten ab. Arbeit sollte also nicht einfach mit Handeln oder irgendeiner Tätigkeit gleichgesetzt, sondern als spezifische Betätigung bestimmt werden, die als Wert hervorbringende gesellschaftlich anerkannt ist. Die Definition, welche Praxisformen Arbeit einschließt, ist nicht vorgegeben und feststehend, sondern vielmehr historisch und sozial determi-

niert; durch die Definition selbst ist ein bewegliches Feld gesellschaftlicher Auseinandersetzung konstituiert. Ein Beispiel wären bestimmte Ansätze feministischer Forschung und Praxis, die ihren Ausgangspunkt von der Analyse geschlechtlicher Arbeitsteilung nahmen, und die sich auf unterschiedliche Formen dessen konzentrierten, was herkömmlich als Frauenarbeit betrachtet wurde: Hausarbeit, affektive Arbeit, Pflegearbeit.[7] Diese Studien haben das Ausmaß verdeutlicht, in dem derartige Formen der Betätigung gesellschaftliche Netzwerke und Gesellschaft selbst produzieren. Als ein Ergebnis dieser feministischen theoretischen und politischen Ansätze können und müssen solche wertschaffenden Praxisformen heute als Arbeit anerkannt werden. Hier zeigt sich, wie wandlungsfähig der Begriff Arbeit selbst ist und wie er durch Auseinandersetzungen historisch bestimmt wird. Die Arbeitswerttheorie ist in diesem Sinne zugleich eine aus der Arbeit begründete Theorie des Werts wie eine Theorie über die Arbeit, die den Wert als gesellschaftliche Anerkennung einbezieht.

Eine Kritik, die den Begriff Arbeit im Sinne dieses zweiten theoretischen Ansatzes versteht, muß in ihren Analysen ihre eigenen zeitgenössischen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen präsent halten. Das wichtigste allgemeine Phänomen in der Veränderung der Arbeit, dessen Zeugen wir in den vergangenen Jahren wurden, ist der Übergang zur sogenannten »gesellschaftlichen Fabrik«. Die Fabrik ist nicht länger der paradigmatische Ort, an dem Arbeit und Produktion konzentriert sind; Arbeitsprozesse sind außerhalb der Fabrikmauern verlagert worden und finden ihren Einsatz quer durch die Gesellschaft. Anders gesagt: Der offensichtliche Bedeutungsverlust und Niedergang der Fabrik als Ort der Produktion bedeutet nicht zugleich den Niedergang des mit dieser Produktion verbundenen Fabrikregimes und der Fabrikdisziplin, vielmehr löst sich die Beschränkung letzterer auf einen bestimmten Ort in der Gesellschaft auf. Einem Virus gleich haben sie alle Formen der gesellschaftlichen Produktion infiziert. Die ganze Gesellschaft ist nun vom Fabrikregime durchdrungen, das heißt sie gehorcht den spezifischen Regeln der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. In dieser Hinsicht muß eine Reihe von Marxschen Unterscheidungen überprüft und neu durchdacht werden. Beispielsweise sollte heute, unter den Bedingungen der Fabrikgesellschaft, die herkömmliche begriffliche Trennung von produktiver und unproduktiver Arbeit ebenso wie die von Produktion und Reproduktion, die bereits zu anderen Zeiten nur zweifelhaften Wert hatte, als endgültig bedeutungslos angesehen werden.[8]

Die Verallgemeinerung des Fabrikregimes ging einher mit Veränderungen in der Art und Qualität der Arbeitsprozesse. Arbeit heißt in den gegenwärtigen metropolitanen Gesellschaften mit ungebrochener Tendenz immaterielle Arbeit – also intellektuelle, affektiv-emotionale und technowissenschaftliche Tätigkeit,

Arbeit des Cyborg. Die zusehends komplexen Netzwerke der Arbeitskooperation, die Integration von Pflege und Wartung quer durch alle Bereiche der Produktion, schließlich die Computerisierung weiter Zweige der Arbeitsprozesse charakterisieren den Übergang, den Arbeit in ihren Grundlagen gegenwärtig durchläuft. Marx antizipierte diese Transformation und versuchte sie unter dem Begriff des »General Intellect« zu fassen, doch dürfte zugleich klar sein, daß in der Tendenz zur Immaterialität diese Arbeit ebensogut körperlich wie intellektuell ist. Kybernetische Schnittstellen werden dem technologisierten Körper hinzugefügt, werden Teil seiner Natur. Diese neuen Formen von Arbeit sind unmittelbar gesellschaftlich; sie determinieren direkt die Netzwerke der produktiven Kooperation, in denen die Gesellschaft produziert und reproduziert wird.

Es scheint nun, als ob zur gleichen Zeit, in der Arbeit als Begriff in den dominanten Diskursen an den Rand gedrängt wird, sie die ihr zustehende Stellung im Mittelpunkt der Diskussion behauptet. Die industrielle Arbeiterklasse verlor ihre Kernposition in der Gesellschaft, die Eigenschaften und Bedingungen von Arbeit veränderten sich grundlegend, sogar das, was als Arbeit angesehen wird, hat sich beträchtlich gewandelt; dies alles ist offensichtlich. Genau diese Veränderungen führen jedoch keineswegs zur Marginalisierung der Arbeit, vielmehr betonen und bezeugen sie ihre Zentralität. Obgleich die Verabsolutierung des Arbeitswerts, die sich als Sinngebung der Geschichte im Namen des Vorrangs proletarischer Arbeit versuchte und deren oberstes Gesetz das quantitative Verschwinden dieser Arbeit im Gleichschritt mit der kapitalistischen Entwicklung erwartete, ihren Bankrott offenbarte, bleiben doch eine Reihe von Tatsachen, Bestimmungen und historischen Konsequenzen: die Tatsache beispielsweise, daß die Struktur des Staats und des Rechts zum großen Teil von der Notwendigkeit abhängt, der gesellschaftlichen Reproduktion eine Ordnung zu geben, die auf Arbeit basiert, und daß die Form des Staats und des Rechts sich entsprechend der Transformationen verändert, denen die Arbeit unterworfen ist. Die monetären, symbolischen und politischen Formen, die gelegentlich anstelle des Wertgesetzes als konstitutive Elemente des gesellschaftlichen Zusamenhangs vorgeführt werden, vermögen es vielleicht, die Arbeit von der Bühne der Theorie zu vertreiben, doch nicht aus der Realität. Tatsächlich sind Postindustrialismus, der Triumph computergestützter Produktion und letztlich die Globalisierung des kapitalistischen Systems und der gesellschaftlichen Fabrik dadurch geprägt, daß die Präsenz von Arbeit als Mittelpunkt des Lebens ebenso umfassend wird wie die Ausbreitung sozialer Kooperation über die Gesellschaft. Hier stößt man auf ein Paradox. Im gleichen Moment, da Arbeit theoretisch nicht mehr wahrgenommen wird, ist sie allgegenwärtig und wird *die* allgemeine Substanz. Die theoretische Leere dem Problem gegenüber korrespondiert mit einer außerordentlichen Bedeutung von

Arbeit, von in diesem Sinn menschlicher Tätigkeit weltweit. Obwohl es offensichtlich ist, daß in dieser totalisierenden Dimension das kapitalistische Wertgesetz verschwindet, selbst wenn es zugleich unmöglich scheint, Arbeit als tatsächlich (oder auch nur konzeptuell) transzendent darzustellen, bleibt es gleichermaßen offensichtlich, daß dieses Eingelassensein in die verallgemeinerte Arbeit die grundlegende Problematik der Ökonomie, der Politik und besonders der Philosophie konstituiert. Die Welt ist Arbeit. Wenn Marx davon ausging, daß Arbeit die Grundlage aller menschlichen Geschichte sei, dann irrte er vielleicht, nicht indem er zu weit ging, sondern indem er nicht weit genug ging.

Subjekt

Viele, deren Positionen häufig vage als »postmodern« etikettiert werden, suchten die Antwort auf die jüngst und massiv aufgetretenen Veränderungen der heutigen Gesellschaft, indem sie jegliche Subjekttheorie verwarfen, sich von gesellschaftlichen Subjekten verabschiedeten und Subjektivität allenfalls noch als individuelles Phänomen anerkannten. Ein solches Argument mag von der Wahrnehmung realer Transformationen ausgehen, zieht aus ihr aber falsche Schlüsse. Tatsächlich hat der Sieg des kapitalistischen Projekts und die reale Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital die Herrschaft und die Ausbeutungsformen des Kapitals verallgemeinert, hat die realen Möglichkeiten eingeschränkt und unterdrückt, hat den Ring der Kontrolle und Disziplin geschlossen und die Gesellschaft zu einem geschlossenen System gemacht, »sans dehors«, wie es bei Foucault heißt. Doch die gleiche Entwicklung stellt die gesellschaftliche Subjektivität und das kritische Denken vor eine neue Aufgabe: eine (Re-)Konstruktion ihrer selbst als neues Instrument, um das Sein positiv hervorzubringen, eine neue Konstitution, eine radikale Revolution. Die Krise des Sozialismus, die Krise der Moderne und die Krise des Wertgesetzes machen den gesellschaftlichen Wertbildungsprozeß oder die Subjektkonstitution weder zunichte, noch überlassen sie diese Prozesse, mit einem unerträglichen Maß an Zynismus, dem einzigen verbliebenen Zweck, der Ausbeutung. Die gesellschaftlichen Veränderungen implizieren vielmehr neue Formen der Subjektkonstitution – nicht außerhalb, sondern *innerhalb der Krise*, mit der wir konfrontiert sind. In dem sich neu eröffnenden Raum der Kritik und der Reflexion hätte dann eine neue Theorie der Subjektivität ihren Ort; und diese neue Definition der Subjektivität bedeutet zugleich eine wichtige theoretische Neuerung für den Kommunismus.

Das Problem der Subjektivität findet sich auch in Marx' Arbeiten. Marx faßte einen Prozeß der Klassenkonstitution theoretisch, der historisch bereits abgeschlossen war. In seinen Hauptwerken, im *Kapital* und in den *Grundrissen*, bestimmten zum großen Teil zwei Orientierungen sein Interesse an der Praxis der

Subjekte. Erstens sollte die objektive Notwendigkeit der subjektiven Prozesse unterstrichen, zweitens der utopische Bezug aus der proletarischen Aktion ausgeschlossen werden. Praktisch offenbaren beide Orientierungen ein Paradox, das im Marxschen Denken durchgängig anzutreffen ist: das Paradox, die Befreiung der revolutionären Subjektivität einem »Prozeß ohne Subjekt« anzuvertrauen. Es kann deshalb scheinen, als ob Marx' Denken darin mündet, die Entstehung und Entwicklung der revolutionären Subjektivität und die Heraufkunft des Kommunismus als Produkt einer Art »naturwüchsigen Geschichte des Kapitals« darzustellen. Offensichtlich paßt im Verlauf dieser Marxschen Analyse etwas nicht zusammen. Der gleiche Marx, der den Kampf gegen Transzendenz und Entfremdung an den Anfang seiner Philosophie setzte und der die Bewegung der menschlichen Geschichte als Kampf gegen jede Form der Ausbeutung beschrieb, präsentiert im Gegenzug Geschichte im Paradigma des wissenschaftlichen Positivismus, zwingt sie in die Ordnung ökonomisch-naturalistischer Notwendigkeit. Dem Materialismus wird so jener Grad absoluter Immanenz verweigert, der in der modernen Philosophie seine Ernsthaftigkeit kennzeichnet und zugleich seine Bedingung ist.

Subjektivität muß in Begriffen gedacht werden, die den sozialen Prozessen entsprechen, die der Herausbildung von Subjektivität unterliegen. Das Subjekt ist, worauf Foucault hinwies, zu gleicher Zeit Produkt und Produzent, konstituiert und konstituierend in den weiten Netzwerken gesellschaftlicher Arbeit. Arbeit ist sowohl Unterwerfung als auch Subjektwerdung, ist somit Praxis des Selbst, »le travail de soi sur soi« (Foucault); doch muß der begriffliche Rahmen, der nur den freien Willen oder aber die Determiniertheit des Subjekts kennt, aufgegeben werden. Subjektivität ist zugleich Produktivität und Produzierbarkeit, ist gleichermaßen die Fähigkeit, hervorzubringen und hervorgebracht zu werden.

Wenn wir die qualitativen Veränderungen der Arbeitsprozesse in der Gesellschaft betrachten und die neuen Beispiele immaterieller Arbeit und sozialer Kooperation in ihren unterschiedlichen Formen untersuchen, fangen wir an, die gegenläufigen gesellschaftlichen Verwertungszyklen und die neuen Formen von Subjektivität zu erkennen, die in diesen Prozessen auftauchen.

Ein paar Beispiele sollen diesen Punkt erhellen. Eine Reihe von Studien, die in Frankreich die in den letzten Jahren geführten politischen Kämpfe des weiblichen Personals in den Krankenhäusern und anderen Einrichtungen des Gesundheitswesens untersuchten, sprachen von einem »spezifischen Gebrauchswert in der Arbeit von Frauen«[9]. Diese Analysen belegen, wie die Arbeit in Krankenhäusern und sozialen Einrichtungen, die zum großen Teil von Frauen verrichtet wird, spezifische Werte voraussetzt, hervorbringt und reproduziert; besser ge-

sagt, die Konzentration auf diese Art von Arbeit hebt eine Dimension im Wertbildungsprozeß hervor, in der gleichermaßen die hochtechnologisierte wie die affektiv-sorgende Seite der verausgabten Arbeit wesentlich und unersetzlich im gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozeß geworden zu sein scheinen. Die Krankenpflegerinnen haben im Verlauf ihrer Kämpfe nicht allein ihre Arbeitsbedingungen thematisiert, sondern gleichzeitig die besondere Qualität ihrer Arbeit zum Gegenstand gemacht: ihre Stellung zu den Patienten, wo sie mit den Bedürfnissen eines menschlichen Wesens angesichts von Krankheit oder Tod konfrontiert sind, ebenso wie ihre Stellung zur Gesellschaft, wenn sie die Technologien der modernen Medizin handhaben. Auffallend ist nun, wie während der Kämpfe diese besonderen Formen der Arbeit und die spezifische Dimension der Wertbildung neue Formen der Selbstorganisation und einen völlig neuartigen Subjekt-Typus hervorgebracht haben: die sogenannten »coordinations«. Die spezifische Form von Arbeit, affektiv-sorgend und technologisch-wissenschaftlich, wie sie die Pflegerinnen verausgaben, ist weit davon entfernt, auf sich selbst beschränkt zu sein, sondern zeigt beispielhaft, wie Arbeitsprozesse die Produktion von Subjektivität konstituieren.

Die Kampfformen, die in der AIDS-Mobilisierung gefunden wurden, intervenieren auf die gleiche Art und Weise. Ein Moment bei Act-Up und anderen Teilen der US-amerikanischen AIDS-Kampagne war, nicht einfach nur das Vorgehen des wissenschaftlichen und medizinischen Establishments im Umgang mit AIDS-Forschung und -Behandlung zu kritisieren, sondern gleichzeitig direkt im technologischen Bereich einzugreifen und an wissenschaftlichen Vorhaben teilzunehmen. »Es wird versucht, Wissenschaft nicht nur durch Druck von außen zu reformieren, sondern Wissenschaft zu praktizieren, indem man sich hineinbegibt. Man hinterfragt nicht bloß den *Nutzen* von Wissenschaft, nicht bloß deren *Kontrolle*, sondern zweifelt dann gerade die *Inhalte* der wissenschaftlichen Forschung und die *Verfahren* an, die sie produzieren.« (Epstein 1991: 37) Viele Aktivistinnen und Aktivisten in der AIDS-Kampagne haben, was die Krankheit betrifft, eine Art Expertentum in wissenschaftlichen und medizinischen Fragen entwickelt; sie können nicht nur exakt die Verfassung, in der ihr eigener Körper sich befindet, kontrollieren und begutachten, sondern sie insistieren zugleich darauf, daß spezifische Behandlungsweisen getestet, spezifische Medikamente zugänglich gemacht und spezifische Verfahren angewandt werden in dem komplexen Bemühen, der Krankheit vorzubeugen, sie zu behandeln und mit ihr umzugehen. Das extrem hohe Niveau technologisch-wissenschaftlicher Arbeit, das die Bewegung kennzeichnet, öffnet einem neuen Typ von Subjektivität das Feld: einer Subjektivität, die nicht nur die notwendigen affektiven Fähigkeiten entwickelt hat, um mit der Krankheit leben und sich um andere kümmern zu können, sondern die auch die fortgeschrittenen wissenschaftlichen Fähigkeiten inkorporiert. Wenn Arbeit als immateriell, in hohem Maß wissenschaftlich, affektiv und kooperativ begriffen wird, wenn ihr Verhältnis zur Existenz und zu den Formen des Lebens aufgezeigt und sie als soziale Funktion des Gemeinwesens definiert wird, so können wir erkennen, wie sich in den Arbeitsprozessen Netzwerke sozialer Verwertung heranbilden und neue Formen von Subjektivität entwickeln.

Die Produktion von Subjektivität ist immer schon in einen Prozeß der Hybridisierung, des Überschreitens von Grenzen eingelassen, und diese hybride Subjektivität wird gegenwärtig zunehmend an der Schnittstelle von Mensch und Maschine hervorgebracht. Subjektivität, all ihrer scheinbar organischen Eigenschaften entledigt, erwächst heute aus der gesellschaftlichen Fabrik als erstaunliches Produkt technologischer Montage. Robert Musil schrieb bereits in *Der Mann ohne Eigenschaften*: »Es gab eine Zeit, als die Menschen ganz natürlich in die Verhältnisse hineinwuchsen, die auf sie warteten, und das war eine sehr sanfte Art, sich selbst zu finden. Doch heute, nach all den Erschütterungen, wenn alles dem Boden entrissen wird, in dem es gedieh, sollte man auch die Bildung der Seele nicht mehr den traditionellen Künsten überlassen, sondern sich, wie es auch geschah, auf das Wissen stürzen, das mit den Maschinen und der Fabrik kam.« Die Maschine ist integraler Bestandteil des Subjekts, nicht als Anhängsel, als eine Art Prothese, als eine unter vielen Eigenschaften; das Subjekt ist vielmehr Mensch und Maschine seinem Wesen, seiner Natur nach. Die technologisch-wissenschaftliche Ausrichtung etwa der AIDS-Kampagne, der zunehmend immaterielle Charakter der gesellschaftlichen Arbeit im allgemeinen verweisen auf diese neuartige menschliche Natur, deren Einsatz unser Körper ist. Das einzig verfügbare Modell, um diese Subjektivität theoretisch zu fassen, bietet heute das Bild des Cyborg.[10] *Corps sans organes*, organlose Körper, Menschen ohne Eigenschaften, Cyborgs: das sind die neuen Erscheinungsweisen von Subjektivität; zugleich sind sie subjektive Formen der Voraussetzungen des Kommunismus in der Gegenwart.

Bedenkt man den realen historischen Prozeß, so befreit dies von den gängigen Illusionen über das »Verschwinden des Subjekts«. Wenn das Kapital sich die Gesellschaft vollständig einverleibt und angeeignet hat, wenn somit die moderne Geschichte, die Geschichte des Kapitals zu einem Ende gekommen ist, dann ist Subjektivität zugleich Motor der Veränderung der Welt durch Arbeit wie metaphysischer Maßstab der Macht des Seins, der unüberhörbar verkündet, daß die Geschichte nicht zu Ende ist. Oder vielmehr heißt es für die Theorie der Subjektivität, dieses (Nicht-)Ende eng und verbindlich an die Möglichkeit der Revolution zu knüpfen, während sie die Ödnis der realen Subsumtion durchmißt und die Verheißungen der Postmoderne, gleich ob strahlend oder düster, über sich erge-

hen läßt; in beidem erkennt sie nicht unüberwindbare Grenzen, sondern notwendige Übergänge.

Postmoderne

Inzwischen wird allgemein anerkannt, daß es nutzlos ist, die Debatten »pro« und »contra« Postmoderne fortzusetzen, als gebe es die Wahl, an der Schwelle zu einem neuen Zeitalter, an die wir stoßen, haltzumachen oder aber sie zu überschreiten. Doch sind wir bereits unwiderruflich Teil dieser neuen Ära, und wenn wir eine Kritik am oder einen Gegenentwurf zum jetzigen Zustand formulieren, müssen wir das aus seinem Innern tun. Die Postmoderne, oder wie auch immer man den gegenwärtigen historischen Abschnitt bezeichnen mag, existiert, und obwohl sie selbstverständlich viele Merkmale mit vorhergehenden Epochen gemein hat, gibt es doch deutliche Veränderungen gegenüber der jüngsten Vergangenheit. Die Postmoderne-Diskussion hat einige Verwirrung gestiftet; zum Teil liegt das daran, daß viele ihrer Protagonisten, und sogar solche, die den sich verändernden Kapitalismus untersuchen, den Antagonismen und Klassenkonflikten in ihren Analysen keine Beachtung schenken. Die Postmoderne als den jetzigen Zustand zu begreifen heißt also, nicht nur den neuen Formen der Herrschaft und Ausbeutung Aufmerksamkeit zu schenken, sondern auch die neuen Formen des Widerstands gegen diese Ausbeutung und die antagonistischen Gegenentwürfe gesellschaftlicher Organisierung hervorzuheben. Es bedeutet, die Antagonismen zu erkennen, die im Bereich der heute dominierenden Arbeitsprozesse entstehen, und aus ihnen ein politisches Projekt zu entwickeln. Die verbreitete Manier, in gesellschaftlichen und politischen Analysen der Moderne das Kulturelle dem Ökonomischen unterzuordnen, also den »Überbau« der »Basis« zu subsumieren, führt allzu häufig zu der Folgerung, die Postmoderne verlange als eine Art Kompensation die Umkehrung dieser Beziehung, also die Unterordnung der Ökonomie. Hier wird nur ein irreführendes Bild der Postmoderne einer falschen Vorstellung der Moderne hinzugefügt. Wenn wir dagegen die Konzentration auf wertschaffende Tätigkeiten und gesellschaftliche Verwertungsprozesse vorschlagen, so durchkreuzt dies die zwischen den Bereichen des Sozialen, Ökonomischen, Juridischen und Politischen gezogenen Trennungslinien und räumt ein Problem, das in erster Linie schlecht formuliert war, aus dem Weg.

Postmoderner Kapitalismus wäre, in einer ersten Annäherung, mit den Worten von Marx als Phase der realen Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital zu verstehen. Die vorausgehende Phase (der formellen Subsumtion) war dadurch gekennzeichnet, daß es dem Kapital gelang, eine Hegemonie gegenüber der gesellschaftlichen Produktion auszuüben, doch blieben zahlreiche Produktionsprozesse, die, gewissermaßen als Momente prä- oder nicht-kapitalistischer

Verhältnisse, ihren Ausgangspunkt außerhalb des Kapitals hatten. Das Kapital subsumiert diese ihm äußerlichen Prozesse formell, indem es sie der Vorherrschaft kapitalistischer Verhältnisse unterwirft. In der Phase der realen Subsumtion gibt es das Außen gegenüber dem Kapital nicht mehr, das heißt diese ihm äußerlichen Produktionsprozesse sind verschwunden. Jeglicher Produktionsprozeß entspringt dem Kapital selbst; die Produktion und Reproduktion des Sozialen findet derart innerhalb des Kapitals statt. Die besonderen Regeln kapitalistischer Produktionsverhältnisse und kapitalistischer Ausbeutung, die in der und mit der Fabrik entstanden waren, haben deren Mauern hinter sich gelassen, um alle gesellschaftlichen Verhältnisse zu durchdringen und zu definieren; in diesem Sinne sprechen wir von der Notwendigkeit, die gegenwärtige Gesellschaft als gesellschaftliche Fabrik zu begreifen. Wir werden später noch, im dritten Kapitel, auf die reale Subsumtion und ihre Bedeutung für eine Theorie des Rechts und des Staats zurückkommen.

Kapitalistische Produktionsverhältnisse scheinen unter den Bedingungen der Postmoderne gewissermaßen soziale Transzendenz zu besitzen, ein Außerhalb des Kapitals ist verschwunden. Die Gesellschaft subsumierend bestimmt das Kapital nicht mehr nur die Zusammensetzung des Orchesters, sondern erscheint tatsächlich wie der selbst produzierende Komponist auf der Bühne der gesellschaftlichen Produktion. Es war immer schon der Traum des Kapitals, seine eigene Autonomie zu verwirklichen und sich ein für allemal von der Arbeit loszutrennen. Mario Tronti beschrieb diese Tendenz in den frühen sechziger Jahren: »Die politische Geschichte des Kapitals, die uns bereits erschienen ist als Folge seiner Versuche, sich dem Klassenverhältnis als normalem Moment der ›Trennung‹ zu entziehen, stellt sich uns jetzt auf höherer Ebene dar als Geschichte der aufeinanderfolgenden Versuche der Emanzipation der kapitalistischen Klasse von den Arbeitern mit Hilfe der verschiedenen Formen der politischen Herrschaft des Kapitals über die Arbeiterklasse.« (Tronti 1974: 209) In der Postmoderne, der Phase der realen Subsumtion, scheint das Kapital seinen Traum realisiert und seine Unabhängigkeit erreicht zu haben. Die Expansion von Produktionsstandorten in der sogenannten Dritten Welt, die Verschiebung bestimmter Arten von Produktion aus dem Norden in den Süden, die gegenseitige Abhängigkeit und Durchlässigkeit der Märkte und die fortgeschrittene Vernetzung der monetären Bewegungen markieren Momente der globalen Stellung, die das Kapital heute einnimmt. Doch hat die postmoderne Verallgemeinerung kapitalistischer Verhältnisse zugleich eine Kehrseite. Mit der Ausdehnung der spezifisch kapitalistischen Ausbeutungsformen jenseits der Fabrik und ihrem Einsatz in allen Bereichen gesellschaftlicher Produktion verallgemeinert sich gleichermaßen die Verweigerung gegenüber dieser Ausbeutung in der Gesellschaft. Während

also die Postmoderne eine Gesellschaft unter der Kontrolle des Kapitals im globalen Maßstab zeigt, wird zur gleichen Zeit der Antagonismus der lebendigen Arbeit gegen diese Produktionsverhältnisse sichtbar und damit die Möglichkeit des Kommunismus auf bisher nicht gekanntem Niveau.

Die neuen Formen des Antagonismus gegen die Ausbeutung und die Gegenentwürfe, für die sie stehen, herauszuarbeiten, wird eine Hauptaufgabe unserer Untersuchung sein. Unser Ansatz zielt jedoch keineswegs auf eine allgemeine Analyse der Postmoderne, sondern beschränkt und konzentriert sich in erster Linie auf eine Kritik der juridischen Strukturen der gegenwärtigen Staats-Form. In der Postmoderne findet sich in der juridischen Praxis eine Karikatur der marxistischen Definition vom liberalen Staat als »Diktatur der Menschenrechte«. Die Rechtstheorie ist zum großen Teil eine Variation dieses Themas. Unsere Aufgabe dagegen wird sein, die enge wechselseitige Beziehung von Arbeitsprozessen und Subjektpositionen zu entdecken, die ihrer beider ständige Veränderung in Gang hält und die zugleich auf die Transformation der herrschenden Machtstrukturen verweist. Wir haben bereits darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Unterfangen die Form einer totalen Kritik annehmen muß. Die Kritik am gegenwärtigen elenden Zustand, der stabilisiert und zugleich überdeterminiert wird durch das Recht und die Strukturen des Staats, bedeutet, die intellektuellen und ethischen Triebkräfte zu befreien, um die Möglichkeit des Kommunismus zu eröffnen, des Kommunismus als politisches Regime radikaler Demokratie, als Form der Demokratie also, wie Spinoza sie erwähnte. Die Kritik eröffnet den Blick für die Konstitution neuer Subjektivitäten; sie ist eingelassen in die Konstruktion der Freiheitsräume der neuen Subjekte; begründet in der Reife und in der Krise des Kapitalismus entdeckt und stellt sie die Frage nach dem heute möglichen Ende seiner Herrschaft.

Die Postmoderne als den jetzigen Zustand anzuerkennen, bedeutet selbstverständlich nicht, daß jeder Aspekt der modernen Praxis und des modernen Denkens verbraucht und gegenstandslos sei. Nach unserem Verständnis ist es angemessener und nützlicher, nicht vom Verschwinden der modernen Gesellschaft zu sprechen, sondern vom Verschwinden der zivilen Gesellschaft; entsprechend könnte die Gegenwart weniger als postmodern denn als »postzivil« charakterisiert werden. Auch hierauf werden wir im dritten Kapitel zurückkommen. Die Moderne bleibt schließlich unerledigt und lebendig, insofern sie im sogenannten westlichen Denken eine Strömung repräsentiert, die gegen den triumphierenden Kapitalismus die Idee radikaler Demokratie artikuliert. Diese Strömung zeigt die Linie von Machiavelli über Spinoza zu Marx und schließlich von Nietzsche und Heidegger bis Foucault und Deleuze. Hierbei geht es nicht um philologische Bezüge, sondern um die Vergewisserung eines widerständigen Terrains der Kritik

und der Konstitution: ein Terrain für die Subjekte einer radikalen Demokratie, bereit für den Kommunismus.

Marxismen

Es ist also nicht bloß eine Frage philosophischer Eleganz, wenn wir uns zur Bestimmung des Kommunismus auf Positionen einer Gegenströmung im modernen und zeitgenössischen Denken beziehen. Kommunismus ist nicht einzig in marxistischer Terminologie zu begreifen, vielmehr ist Marxismus nur eine Variante, wenn auch eine sehr bedeutende, die jenes grundlegende und unauslöschliche Begehren aufzeigt, das die menschliche Geschichte durchzieht. Von Kommunismus zu sprechen heißt daher vor allem, dem Materialismus verpflichtet zu sein. Auch der Materialismus ist selbstverständlich nicht nur der von Marx. Nicht zufällig trifft man gerade im marxistischen Erbe oder bei den marxistischen Erben, angefangen mit Engels, auf Denkformen und Untersuchungsmethoden, die wenig mit einem immanenten Materialismus oder mit Kommunismus zu tun haben. Die verheerenden Interpretationen und Verzerrungen des Materialismus im »Diamat«, der im Stalinismus produzierten und verbindlich gewordenen Version eines »dialektischen Materialismus«, werden uns im zweiten Kapitel noch beschäftigen. Marxismus und Kommunismus möchten wir aus diesen Gründen am ehesten in der großen modernen Strömung des kritischen Materialismus situieren.

Die Arbeiten marxistischer Autoren sind kein Bezugspunkt, bloß weil sich jene Marxisten nennen. Uns interessiert vielmehr ein Denken, das sich auf die Kritik des Bestehenden verlegt und im speziellen auf die Kritik der Staats-Form. Uninteressant hingegen finden wir die ermüdende Praxis, sich der Entwicklung einzelner Traditionen in der marxistischen Theorie anzuschließen und die Art und Weise, die eigene Position obligatorisch zu den Antworten anderer auf diese oder jene Frage in Beziehung zu setzen. Es kennzeichnet die Scholastik und alle derartigen dogmatischen Überlieferungen, daß sie *Quaestiones* aufeinanderfolgen läßt, eine monotone und durch nichts aus ihrer inneren Ordnung zu bringende Prozedur; die Gelehrten müssen Antworten auf die immergleiche Reihe von Fragen geben und ihr Denken wird danach bewertet und darauf reduziert, wie die Aussage logisch mit den Antworten der Autoritäten verknüpft ist. In der Tradition marxistischer Staatstheorie fühlt man sich vielleicht bisweilen an dieses sterile Schema erinnert. Wenn wir versuchen, uns solcher Art dogmatischen Fragens zu entwinden, soll das jedoch nicht heißen, wir hätten das ganze marxistische Denken über den Staat, das im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert ausgebildet wurde, einfach über Bord geworfen. Es ist offensichtlich, und die Leserinnen und Leser werden dies nachvollziehen, daß wir grundlegende An-

regungen zahlreichen Arbeiten aus der marxistischen Tradition verdanken, auch wenn wir uns nicht immer direkt auf sie beziehen. Beispielsweise knüpfen wir an Gedanken von Eugenii Pašukanis an, etwa an seine klaren Ausführungen zur »Republik des Marktes«; wir folgen einem Verständnis der Relation von Basis und Überbau, wie wir es bei Antonio Gramsci finden, ebenso den Modifikation im Hegemoniekonzept und den Überlegungen zur »passiven Revolution«; obwohl wir Louis Althussers Thesen über die »ideologischen Staatsapparate« nicht in allen Formulierungen teilen, versuchen wir sie für die Bestimmung und Kritik der postmodernen Staats-Ideologien zu nutzen, ein Weg, den Althusser in seinen letzten Arbeiten selbst einschlug; schließlich übernehmen wir in kritischer Absicht einige Bestimmungen zur »Autonomie des Politischen«, wie sie Nicos Poulantzas und Mario Tronti formulierten, wenn wir über die Krise der Zivilgesellschaft sprechen.

All diese Referenzen dienen jedoch nicht dazu, uns in die Reihen der Wächter des Erbes zu stellen; wir verhehlen auch nicht das Unbehagen, das uns bei der Aufforderung befällt, uns dort einzuordnen. Als unsere Tradition betrachten wir eher einen kritischen Materialismus, eine Position der absoluten Immanenz und des Kommunismus. Uns interessiert die Kritik am »jetzigen Zustand«. Unsere Methode zielt darauf, die Verhältnisse substantiell anzugreifen, also die Staats-Form selbst zu kritisieren und nicht das, was andere marxistische Autoren dazu geäußert haben. Auch wenn wir explizit theoretische Strömungen zu unserem Gegenstand machen, geht es uns nicht so sehr um unsere Position im Verhältnis zu anderen, sondern vielmehr darum, durch eine kollektive Kritik den jetzigen Zustand aufzudecken, das heißt insbesondere den neuen Typus der Staats-Form. Wir finden also, kurz gesagt, nicht die Beziehung einzelner Theorien zueinander produktiv, sondern die Synergie der Versuche, das Objekt unserer Untersuchung zu begreifen und zu kritisieren.

Es sollte nicht verwundern, wenn wir in unserem Zusammenhang häufig für die Lektüre bürgerlicher Staatstheorie plädieren. John Maynard Keynes, John Rawls und andere Theoretiker, die im folgenden kritisiert werden, erhellen die problematischen Momente in der Wirklichkeit des bürgerlichen Staats von innen. Während in der marxistischen Tradition die betrachteten Phänomene bisweilen verflacht und kategorial eingeebnet werden, ja die begriffslose Sublimierung in dieser Tradition sogar mitunter recht mächtig war, erlaubt uns die Hingebung bürgerlicher Autoren an ihr geliebtes Objekt, ihr Eingelassensein in die hegemoniale Kultur, die Phänomene aus dieser Innensicht zu verstehen. Marx sprach davon, daß von Reaktionären oft mehr über die Revolution zu lernen sei als von Revolutionären. Reaktionäre sagen über ihre Herzensgegenstände die Wahrheit, sei es das Indian Office oder die Bank von England bei Keynes oder

das Verfassungsrecht bei Rawls. Ihre Arbeiten lüften den Schleier, der die Realität umgibt, die der kritische Verstand erkennen will, um subversiv zu wirken. Die Schriften solcher Autoren wie Keynes oder Rawls sind integraler Bestandteil des Gegenstands revolutionärer Kritik. Marx ging in gleicher Weise vor: Adam Smith und der Markt, David Ricardo und das Getreidegeschäft, Tooke oder Fullerton und die Bank von England, Carey und die Industrie der Yankees sind für ihn ein und dasselbe. Sein Studium dieser Autoren führte ihn zur Entdeckung der Widersprüche in ihrem Denken mit dem Ergebnis, daß er diese Widersprüche auch in der Realität fand. Die Liebe zur Sache ist eine Eigenschaft des Materialisten, und wahrhaftiges Denken ist nominal, Teil des Gegenstands, konkret wie der Gegenstand. Kritik in diesem Sinne unterscheidet nicht Begriffe, sondern greift in den Gegenstand ein.

Wenn unsere Untersuchung eine Botschaft haben sollte, dann diese: Lassen wir es dabei bewenden, von Gegenständen zu sprechen und Theorien als Teil dieser Gegenstände zu behandeln; auf der Ebene der Sprache gibt es kein Spiel zu beobachten, sondern es bleibt zu sehen, wieviel Realität sie faßt.

Passagen

Die hier versammelten Essays trennt, bezogen auf den Zeitpunkt ihrer Entstehung, ein Zeitraum von zwanzig Jahren. Dennoch eint sie eine Absicht: die lebendige Arbeit aus der Gefangenschaft zu befreien, die Staat und Recht wahren, um die Ausbeutung weiterhin zu garantieren. Als roter Faden durchzieht die Konzeption dieser Essays die Kritik der schöpferischen und monströsen, dynamischen und repressiven Verbindung, die Arbeit und Politik zusammenführt und zugleich trennt. Die grundlegende Richtung, die wir damit, wenn auch nicht immer explizit so doch hoffentlich erkennbar, verfolgen, soll der Bereitstellung der kritischen und materiellen Instrumente dienen, um schließlich jene zwei Kapitel des *Kapital* fertigstellen zu können, die Marx in den *Grundrissen* projektiert, doch nie geschrieben hat: das Kapitel über die subjektiven Dynamiken des Arbeitslohns (als ein Ausdruck der Existenz der Arbeiterklasse) und das Kapitel über den Staat (als Ort des Klassenkonflikts).

Wenn das unsere Untersuchung einende Projekt für die Leserinnen und Leser nachvollziehbar ist, so bleibt doch festzuhalten, daß der Bogen unserer Argumentation bestimmt und gegliedert wird durch historische Entwicklungen und revolutionäre Ereignisse. Betrachtet man den Entstehungszeitraum unserer Analysen, so fällt der Blick auf die bedeutendste Veränderung des zwanzigsten Jahrhunderts: die Revolution der sechziger Jahre und die Ausbreitung ihrer Wirkungen bis zum Zusammenbruch des sowjetischen Modells 1989. In anderer Perspektive ist unsere Untersuchung ein Zeugnis des Übergangs vom »Massenarbei-

ter« zum »gesellschaftlichen Arbeiter«, von der fordistischen Gesellschaft zur computerisierten und automatisierten Gesellschaft, von regulierter Arbeit zur autonomen und kooperativen Arbeit, zur immateriellen und schöpferischen Arbeit. Die gleiche gesellschaftliche Veränderung hat sich allgemein in der Zusammensetzung der Produktion vollzogen, hat neue Subjektivitäten hervorgebracht, neue kulturelle und politische Zusammenhänge determiniert und in der Folge eine Verschiebung von historischer Dimension bestimmt. Dieser radikale Einschnitt in der Geschichte der Moderne und das Auftauchen des neuen postmodernen Paradigmas finden sich im Zentrum unserer Untersuchung wieder, akzentuieren den Rhythmus, in dem sie sich Themen zuwendet, und zeichnen die Veränderung der Gegenstände und der subjektiven Bestimmungen nach, auf die der revolutionäre Materialismus stößt.

Wir haben in diesen Essays durchgängig versucht, die materialistische Methode auf die Veränderungen der Moderne anzuwenden. Auch wenn der Materialismus mit dem Beginn der Moderne erstmals formuliert und danach weiterentwickelt wurde, darf die Geschichte des Materialismus nie mit der Geschichte der Moderne verwechselt werden. Materialismus existierte vielmehr die ganze Entwicklung der Moderne hindurch als Gegenentwurf, als ein Gegenentwurf, der ständig unterdrückt wurde und doch immer wieder auftauchte. Die Renaissance entdeckte die Freiheit der lebendigen Arbeit, die *vis viva*: der Materialismus erklärte sie und die kapitalistische Moderne unterjochte sie. Heute sind es die Verweigerung der Lohnarbeit und die Entwicklung intellektueller Produktivkräfte, die jene Alternative erneut auf die Tagesordnung setzen, die in der Morgenröte der Moderne zerschlagen und ausgeschlossen wurde. Die *vis viva* des materialistischen Gegenentwurfs zur Herrschaft des kapitalistischen Idealismus und Spiritualismus war niemals vollständig ausgelöscht. Heute bestehen sogar weniger Möglichkeiten sie auszulöschen, während die postmodernen Ideologien der Bourgeoisie, die schon bei ihrem ersten Auftreten verbraucht waren, versuchen, neue Netze der Herrschaft um die entstehenden neuen antagonistischen Subjektivitäten und um die Massenintellektualität der produktiven Arbeit zu spinnen. Die lebendige Arbeit, der unbezähmbare Dionysos der Freiheit und des Kommunismus, spielt dieses Spiel nicht mit. Wenn Arbeit ihrer Form nach die Tendenz aufweist, vollständig immateriell zu werden, wenn die Sphäre der Produktion zunehmend durch das zu beschreiben ist, was Marx »General Intellect« nannte, so verweist die lebendige Arbeit auf den Ort der politischen Neuzusammensetzung antagonistischer Kräfte. Warum sollten wir uns den immateriellen Charakter der lebendigen Arbeit nicht selbst aneignen? Warum sollten wir das Privateigentum an Produktionsmitteln nicht Diebstahl nennen, und zwar tausend mal mehr, sobald es sich auf unsere immaterielle Arbeit erstreckt, die grundlegend

und unbezähmbar mit unserer menschlichen Natur verbunden ist? Auf alle Fälle sollten wir wissenschaftlich auf diesem Terrain arbeiten, die Dynamiken der Herrschaft rekonstruieren, das Funktionieren des Staats und des Rechts als die absurden und abgewrackten Maschinerien eines bereits abgestorbenen Zusammenhangs analysieren. Mehr denn je scheinen die angemessenen Metaphern für die Herrschaft des Kapitals aus dem Reich der Vampire und Zombies zu kommen.

Die materialistische Methode erlaubt uns, unseren Gegenstand im Durchgang durch diese historischen Veränderungen zu untersuchen und dabei die Welt des Kapitals zu kritisieren, wenn es versucht, seine Herrschaft, wie es sie in der Moderne ausgeübt hat, in der Postmoderne zu erneuern. Unsere Kritik am postmodernen, postindustrialistischen und postfordistischen Staat ist immer noch und immer wieder aufs Neue kommunistisch – eine totale, bejahende, dionysische Kritik. Kommunismus ist die einzige dionysische Schöpfung.

Anmerkungen:

* Im Original deutsch.

1 Vgl. Norberto Bobbio: Esiste una dottrina marxista dello Stato? In: Mondo Operaio (9/1975); ders.: Quali alternative alla democrazia rappresentativa. In: Mondo Operaio (10/1975) (beides auch in: Bobbio 1976); Antonio Negri: Esiste una dottrina marxista dello Stato? In: *Aut-Aut*, 152/153 (1976) (auch in: Negri 1977: 273ff.).

2 Multitude (frz./eng.): Masse, Menge, Vielheit. Der Begriff spielt an auf Spinoza, der seine Auffassung der *multitudo* im *Tractatus Politicus* expliziert, und verweist auf ein konstituierendes Vermögen, das einem Gemeinwesen zukommt, als reflexives Verhältniss der Massen zu sich selbst. (Anm. d. Ü.)

3 Hannah Arendt etwa versucht in *Vita activa* zu unterscheiden zwischen dem »Arbeiten«, das sie dem Naturzwang und der Notwendigkeit zugehörig auffaßt, dem »Herstellen«, womit sie die Artifizialität hervorhebt, und dem »Handeln«, das sie der Pluralität oder Gesellschaftlichkeit zuschreibt (vgl. Arendt 1960). Doch scheinen diese terminologischen Unterscheidungen wenig brauchbar, da im allgemeinen gesellschaftliche Praxisformen alle drei Ebenen überspannen. Die Trennungen zwischen natürlich und künstlich, öffentlich und privat etc. sind, mit anderen Worten, nicht stabil, sondern befinden sich ständig im Fluß. Wir werden den Begriff Arbeit in unserer Untersuchung daher benutzen, um Praxisformen zu bezeichnen, die gleichermaßen »natürliche« Bedürfnisse, »künstliche« Wünsche und gesellschaftliche Verhältnisse ansprechen.

4 Performativität als das (Grund-)Modell sozialer Praxis etwa entwirft Judith Butler in *Das Unbehagen der Geschlechter* (Butler 1991). Viele Analysen, die signifikative oder diskursive Praxisformen in den Vordergrund stellen, scheinen von den Arbeiten Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes und letztlich von einer bestimmten Interpretation Jacques Derridas inspiriert zu sein.

5 Marx' Analyse der Selbstverwertungsprozesse findet sich hauptsächlich in den *Grundrissen*. Wir werden an verschiedenen Stellen unserer Untersuchung auf diese Konzeption zurückkommen. Eine ausführliche Analyse des Begriffs Selbstverwertung in den Grundrissen liefert Antonio Negri: *Marx oltre Marx* (Negri 1979).

6 Diane Elson arbeitet die »Werttheorie der Arbeit« bei Marx heraus. »Das *Objekt* der Wert-

theorie von Marx ist die Arbeit. Es geht nicht darum, nach einer Erklärung dafür zu suchen, warum Preise so sind wie sie sind, und dabei auf die Arbeit zu stoßen. Sondern es geht darum zu verstehen, warum Arbeit in den Formen auftritt, die sie annimmt, und welche politischen Konsequenzen dies hat.« (Elson 1979: 123)

7 Vgl. u.a. Nancy Hartsock: *Money, Sex, and Power* (Hartsock 1985), Micaela Di Leonardo: »The Female World of Cards and Holidays« (Di Leonardo 1987) oder Hilary Rose: »Hand, Brain, and Heart« (Rose 1983).

8 Auch in diesem Fall waren es Untersuchungen und Interventionen von Frauen als Produzierenden, die zu der Erkenntnis beitrugen, daß die Marxsche Unterscheidung von produktiver und unproduktiver Arbeit nutzlos ist; vgl. z.B. Mariarosa Dalla Costa: *Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft* (Dalla Costa/James 1973) oder Zillah Eisenstein: *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (Eisenstein 1979). Eine Kritik der »Einseitigkeit« der Debatte um produktive Arbeit findet sich auch bei Antonio Negri: »Stato, spesa pubblica e fatiscenza del compromesso storico« (1977: 238ff.) und Michael Lebowitz: *Beyond Capital* (1992: 100ff.). Die Notwendigkeit, einige zentrale Kategorien der Marxschen Analyse unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen zu überdenken, diskutiert Negri: »Interpretation of the Class Situation Today« (Negri 1992: 78ff.).

9 Vgl. z.B. die Arbeiten von Danièle Kergoat, die auf die Besonderheiten der Kämpfe von Arbeiterinnen hingewiesen hat, auf die »interne Logik ihrer Praxis« und die Subjektivitätsmuster, die darin auftreten (Kergoat 1982 und 1991).

10 Donna Haraways *Cyborg Manifesto* hat eine Reihe von Verwendungsarten des Bilds vom Cyborg inspiriert (vgl. z.B. Olalquiaga 1992). Auf den Zusammenhang von Cyborg, gesellschaftlicher Arbeit und Voraussetzungen des Kommunismus werden wir im vierten Kapitel zurückkommen.

Teil II
Die Grenzen der Staatstheorie

Die Staatsauffassung in der revisionistischen Tradition

Der staatsmonopolistische Kapitalismus ist die Unterordnung des Staatsapparats unter die kapitalistischen Monopole: Seit Stalin in den dreißiger Jahren der III. Internationale diese Definition aufzwang, blieb die Entwicklung der Staatstheorie in der offiziellen Strömung der Arbeiterbewegung stehen; man entzog sich der Aufgabe, angesichts der tatsächlichen Veränderungen des kapitalistischen Staats während der großen Krise die Verhältnisse zu analysieren und die politische Linie des internationalen Kommunismus zu berichtigen.[1] Eine mechanische und instrumentelle Vorstellung über das Verhältnis zwischen dem Monopolkapital und der Struktur des Staats war fixiert und seitdem gleich geblieben: Das große monopolistische Kapital (ein notwendiges Produkt oder auch ein Auswuchs der kapitalistischen Entwicklung) übernimmt demnach kontinuierlich und planmäßig das Kommando über die Aktivitäten des Staats; der Staat seinerseits verschmilzt mit dem großen monopolistischen Kapital (als besonderem und abgegrenztem Teil des Gesamtkapitals) und wird diesem untergeordnet.[2] Gelegentliche Modifikationen in den Rechtsverhältnissen der großen Monopole, gleich ob sie nun die Ebene des Managements oder das Proletariat betreffen, berühren nicht diese untergeordnete Stellung des Staats; sie betonen im Gegenteil die Korrelation der Leitungseliten und heben die Besonderheit des monopolistischen Kommandos hervor: »...was als Konflikte zwischen Wirtschaft und Regierung erscheint, ist in Wirklichkeit nur die Widerspiegelung von Konflikten innerhalb der herrschenden Klasse« (Baran/Sweezy 1973: 72f.).[3] Die instrumentelle Vorstellung eines Unterordnungsverhältnisses hat sich nicht verändert; vielmehr wird gegebenenfalls die Entwicklung einer supra- oder multinationalen Struktur der Monopole und des staatsmonopolistischen Kapitalismus betont.

Der politische Zweck einer solchen Beschreibung des Staats (»Sklave der Monopole«) wird selbst mit nur geringem Wissen um die Geschichte der offiziellen Arbeiterbewegung unmittelbar verständlich. Die Organisation des Kampfs gegen die Auswüchse der kapitalistischen Entwicklung und gegen die Fratze monopolistischer Macht auf breitester gesellschaftlicher Front bedeutet dann, vom Standpunkt der ganzen Gesellschaft aus dem Staat, sonst Ort der Unterwerfung unter die Macht und der Durchsetzung des monopolistischen Willens, ein neues Entwicklungsmodell aufzuzwingen; es bedeutet, durch Reformen, die den monopolistischen Aufbau des Staats angreifen, gegen den despotischen Charakter seines

Verhältnisses zur Gesellschaft zu kämpfen; schließlich, durch ein breitangelegtes Geflecht gesellschaftlicher Bündnisse den Staat vom Einfluß der Monopole zu reinigen. Kurz gesagt geht es darum, einen antagonistischen Widerspruch zwischen der zivilen Gesellschaft und dem (oft auch noch »faschistisch« genannten) Staat im Namen der Demokratie und der Mehrheit aufzumachen. »Das Verhältnis des Staats zur monopolistischen Kapitalfraktion als das eines Agenten oder Werkzeugs wird mit einer Verschwörungstheorie erklärt, wonach der prinzipiell stets für eine Revolution von oben geeignete Staat über persönliche Beziehungen einer Handvoll Monopolisten ausgeliefert wird. Es genügt, wenn das ganze Volk die Usurpatoren verjagt, und der Staat erledigt den Rest!« (Poulantzas 1980: 273)

Dies sind soweit die politischen Ziele der Theorie des »staatsmonopolistischen Kapitalismus«. Zugleich ist offensichtlich, daß eine andere oder entgegengesetzte Staatsauffassung zu anderen und entgegengesetzten taktischen und strategischen politischen Bestimmungen führen würde. Doch einige Einwände werden selbst auf dem Terrain der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus erhoben. So wurde versucht, die Darstellung, wonach Staat und monopolistische Kräfte verschmolzen wären, zu relativieren: Bei Eugen Varga etwa sind Monopolkapitalismus und Staat »unabhängige Kräfte« (Varga 1962)[4], die konvergieren und sich vereinigen, ohne daß es allerdings eine rigide und einseitige Unterordnung des Staats unter das Monopol gibt. Doch bleiben solcherart Erwägungen von zweitrangiger Bedeutung, da sie nicht in der Lage sind, das Verhältnis Staat-Gesellschaft-Kapital zu problematisieren und konsequent die Autonomie im gesellschaftlichen Funktionszusammenhang zu thematisieren. Dies ist um so dramatischer, wenn allgemein anerkannt wird[5], daß eine neue Phase im Verhältnis von Staat und Kapital angebrochen ist, eine »qualitativ neue« Phase vom Standpunkt der wechselseitigen Durchdringung beider Momente aus. Dieser Einsicht verweigert sich die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus in ihren Analysen des gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozesses des Kapitals, lediglich auf einigen naturwissenschaftlichen oder technologischen Spezialgebieten scheint sie auf.

Die Probleme, die durch die neue Konjunktur der Klassenkämpfe gestellt werden, die theoretischen Ansätze, sie zu begreifen, und die strategischen Unternehmungen, die daraus entstehen, sind andere. Der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus scheint die Qualität des neuen Verhältnisses von Kapital und Staat vollkommen zu entgehen: die Tatsache nämlich, daß deren Artikulation sich auf die Ebene der ganzen Gesellschaft ausdehnt, und daß letztere vollkommen von den Erfordernissen der Reproduktion des Kapitals absorbiert wird. Aus diesem Blickwinkel stellt sich die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus als Spielart einer Elitentheorie dar, die, gerade wo sie die Spezifik des Staats untersucht, mehrere wesentliche Momente in der Materialität der staatlichen Ordnung vergißt, wie etwa die Legalität, »ihr« Recht, die Berufung auf den »Konsens«, oder die Kontinuität und Effektivität von Vermittlungsinstanzen.[6] All diese Momente werden auf das Feld der »Subjektivität« abgeschoben, so daß das unversöhnliche und obsessive Bild vom großen monopolistischen Kapital schließlich ein außergewöhnlich ödes und sumpfiges Terrain zeigt – und ausgerechnet hier sollen die antagonistischen Widersprüche auftauchen. Als Grundüberzeugung bleibt dieser Theorie, daß die kapitalistische Staatsökonomie ein geschlossenes System objektiver Validität und Effektivität sei. Daraus folgt eine rein instrumentelle Staatsauffassung, ein weitgehendes Zurückdrängen politischer Aktivität in den Bereich losgelöster Ideologie und die triviale Übernahme einer demokratischen Strategie als Ansatz zur Mobilisierung der unterdrückten zivilen Gesellschaft gegen die Übermacht des Monopols.[7]

Es ist notwendig, einige offensichtlich widersprüchliche Züge der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus zu betonen. Der offene Opportunismus, den sie an den Tag legt, beruht wesentlich auf Ambiguitäten sowohl ihrer objektiven als auch subjektiven Aspekte, das heißt sowohl hinsichtlich des Verhältnisses Staat-Monopol, das als mechanische, materielle und notwendige Verknüpfung erscheint, wie auch hinsichtlich des Verhältnisses Staat-Politik, das gleichermaßen instrumentell und voluntaristisch vorgestellt wird. Der Staat gehört zur Basis, insofern er dem Monopol untergeordnet ist, und wird zum rein ideologischen und widergespiegelten Überbau, sobald er politischer Staat ist. Das gleiche gilt für die Zivilgesellschaft, die einerseits unter dem Zwangsregime der repressiven und determinierten Ordnung monopolistischer Entwicklung steht und andererseits voluntaristisch als möglicher Ort antagonistischer Konflikte überhöht wird. Faktisch wohnt das einzig wirklich antagonistische Element der Geschichte nur den Widersprüchen der monopolistischen Entwicklung selbst inne. In dieser Hinsicht nähert sich die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus einer rein objektivistischen Version von Katastrophentheorie.

Wer in der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus nach den Kämpfen der Arbeiterklasse sucht, wird nichts finden. Tatsächlich ist die Verknüpfung zwischen der Materialität der Ausbeutung im Produktions- und Reproduktionsprozeß des Kapitals und den Formen kapitalistischer Entwicklung (und Krise) noch nicht einmal als Problem benannt; statt dessen wurde es vorab »gelöst«, indem man von der Notwendigkeit sprach, daß der kapitalistische Reproduktionsprozeß die Form des Staatsmonopolismus annehmen müsse, und indem man auf den vollständig ideologischen Charakter des Klassenkampfs hinwies. Das Ziel des Klassenkampfs kann im Gegenzug einzig die Wiederherstellung kapitalisti-

scher Entwicklungsrationalität (genannt »Sozialismus«) gegen die Deformationen der monopolistischen Ordnung sein.[8] Der Ort des Klassenkampfs findet sich in den dominanten Entwürfen der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus als Raum bloßer ideologischer Vermittlung und ist konsequenterweise gleichbedeutend mit dem Ort des demokratischen Kampfs. Die Kämpfe der Arbeiterklasse lösen sich im Kampf der »großen Masse« auf, wobei sie alle qualitativen Bestimmungen verlieren; jede Relation zwischen Klassen- und Machtzielen verschwindet.

Auch in weniger dogmatischen Versionen der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus fällt der Reduktionismus auf, der sich in der Konzeption des Klassenkampfs niederschlägt. Es gab, wie bereits erwähnt, ein paar Verweise auf die Vergesellschaftung monopolistischer Machtausübung, die das Ausmaß und die Geschlossenheit der Beziehungen zwischen dem monopolistischen Staat und der technisch-wissenschaftlichen Ebene der Gesellschaft betonen.[9] Doch die Unklarheit dieser Ansätze ist extrem und das Mißverhältnis von »objektivem« und »subjektivem« Faktor sprengt beinahe die Theorie. Auch hier kommt dem Klassenkampf nur minimale Bedeutung zu. Wird er nicht unmittelbar auf die Dialektik objektiver Widersprüche im Monopol zurückgeführt, so bleibt der vergesellschaftete Widerspruch in den Fallstricken eines Engelsschen Revisionismus oder technokratischer Vorlieben (wie »Schalthebel der Macht«, »Salamitaktik« etc.) hängen.

Unter methodologischen Gesichtspunkten führt die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus einen extrem neutralisierten Marxismus ohne marxistische Kategorien mit einer maßlosen Fetischisierung der Ideologie, der Verabsolutierung ihrer Autonomie und des politischen Willens der Massen zusammen.[10] Diese scheinbar divergierenden und dennoch gleichzeitig bestehenden Tendenzen werden unserer Ansicht nach gebündelt in der Verzerrung und Mystifikation eines einheitlichen Klassenstandpunkts. Die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus ist somit eine Theorie, die von bestimmten Unterbrechungen der kapitalistischen Distribution ausgeht, die aber völlig außerstande ist, den institutionellen Rahmen der gesellschaftlichen Reproduktion des Kapitals mit einer proletarischen Perspektive zu verbinden, die sich aus dem Wissen um und dem Kampf gegen die Ausbeutung ergibt.

Welche Gründe auch zur Entwicklung der kommunistischen Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus geführt haben und welche Motive ihrer Erneuerung in den sechziger Jahren zugrunde lagen – entscheidend bleibt die Erkenntnis, mit dieser Theorie eine Niete in Händen zu halten, die loszuwerden an der Zeit ist.[11]

Die Formulierung des Problems: Der Marxsche Ansatz

Die lange Vorbemerkung über die »Stamokap«-Theorie ist nicht überflüssig. Wie man noch sehen wird, verfügt die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus trotz (oder vielleicht gerade wegen) der Plumpheit ihres Ansatzes über mehr Resonanz und stärkeren Einfluß als man meinen möchte. Außerdem hat die Doktrin recht weitreichende Konsequenzen: Sie beschränkt sich nicht auf eine allgemeine Definition des Verhältnisses von Monopol (als bedeutendste ökonomische Realität im Kapitalismus) und Staat, sondern umfaßt zudem eine normative Bestimmung des Rechts und seiner Herausbildung (als Normen des sozialen Handelns), enthält eine rein repressive und nichtdialektische Auffassung über das Verhältnis des Staats zu gesellschaftlichen Konflikten (als kurz-, mittel- und langfristig) und entwickelt bezogen auf die Relation von Staat und Klassenkämpfen eine gleichermaßen zynische wie abenteuerliche Haltung (»Pessimismus der Vernunft und Optimismus des Willens«). Die Kluft zwischen diesen Elementen der Doktrin und der Realität beziehungsweise den Praxisformen der kämpfenden Klassen, das heißt Kapital und Arbeiterklasse, ist unmittelbar einsichtig. Und doch ist die Stamokap-Theorie gegründet und beruft sich auf eine marxistische Definition des Staats: »Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet«; sie ist »die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern« (MEW 4: 464; 482). Darin besteht die »Orthodoxie« des Stamokap.

»Orthodoxie« interessiert uns nicht besonders. Doch wenn man schon der Tradition den obligatorischen Respekt zollt, muß man feststellen, daß es in den Arbeiten von Marx und Engels grob vereinfacht gesagt mindestens zwei komplexere und umfassendere Definitionen des Staats gibt.[12] Die erste wurde bereits in der *Deutschen Ideologie* formuliert:

> »Die Bourgeoisie ist schon, weil sie eine Klasse, nicht mehr ein Stand ist, dazu gezwungen, sich national, nicht mehr lokal zu organisieren und ihrem Durchschnittsinteresse eine allgemeine Form zu geben. Durch die Emanzipation des Privateigentums vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz neben und außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden; er ist aber weiter nichts als die Form der *Organisation*, welche sich die Bourgeois sowohl nach Außen als nach innen hin zur gegenseitigen Garantie ihres Eigentums und ihrer Interessen notwendig geben. Die Selbständigkeit des Staates kommt heutzutage nur noch in solchen Ländern vor, wo die Stände sich nicht vollständig zu Klassen entwickelt haben, ... in denen daher kein Teil der Bevölkerung es zur Herrschaft über die übrigen bringen kann. ... Da der Staat die Form ist, in welcher die Individuen einer herrschenden Klasse ihre gemeinsamen Interessen geltend machen und *die ganze bürgerliche Gesellschaft einer Epoche sich zusammenfaßt*, so folgt, daß alle gemeinsamen Institutionen durch *den Staat*

vermittelt werden, eine politische Form erhalten. Daher die Illusion, als ob das Gesetz auf dem Willen, und zwar auf dem von seiner realen Basis losgerissenen, dem *freien* Willen beruhe.« (MEW 3: 62; Hervorh. d. A.)

Die Staatsdefinition findet ihre endgültige Formulierung in den *Grundrissen* – »Zusammenfassung der bürgerlichen Gesellschaft in der Form des Staats« (MEW 42: 42) – und im *Kapital*. Der Staat verinnerlicht demnach sukzessive die Vermittlung des kapitalistischen Interesses an der Reproduktion der Herrschaft, indem er die Gesellschaft organisiert. Die Emanzipation des Staats von der bürgerlichen oder zivilen Gesellschaft ist nur die Vorbedingung eines allmählichen dialektischen und mediatisierenden Umschlags, eines erneuten Eingelassenseins auf die und in die zivile Gesellschaft und ihre Konflikte nach der Maßgabe des Klassenkampfs. Die Vermittlung der Dialektik zwischen den repressiven und organisierenden Funktionen bestimmt die Verfassung, den Inhalt und die Entwicklungsdynamik des kapitalistischen Staats.[13] Das ist die Perspektive, in der Marx' Plan des *Kapital* ein Kapitel über den Staat vorsah: »Das Ganze ist eingeteilt in 6 Bücher. 1) *Vom Kapital*. (Enthält einige Vorchapters.) 2) *Vom Grundeigentum*. 3) *Von der Lohnarbeit*. 4) *Vom Staat*. 5) *Internationaler Handel*. 6) *Weltmarkt*.« (Brief an Lassalle v. 22.2.1858; MEW 29: 550) Die Dynamik des Staats ist somit neben der des Kapitals zu suchen: angefangen mit den Akkumulationsfunktionen, die der Staat ausübt, bis zur Organisation des Kredit- und Währungssystems, von der Fabrikgesetzgebung bis zu den Bestimmungen über den Arbeitstag.

Marx und Engels entwickeln noch ein weiteres Moment, einen dritten Aspekt in der Definition des Staats. Der Staat interveniert demnach an einem Wendepunkt der kapitalistischen Entwicklung, um die »Privatproduktion ohne die Kontrolle des Privateigentums« (MEW 25: 454) aufrechtzuerhalten, als »die Unfähigkeit der Bourgeoisie zur fernern Verwaltung der modernen Produktivkräfte« (MEW 20: 259) hervortrat. Engels entwirft in diesem Zusammenhang das Bild vom Staat als *ideellem Gesamtkapitalisten*: »Je mehr Produktivkräfte er in sein Eigentum übernimmt, desto mehr wird er wirklicher Gesamtkapitalist, desto mehr Staatsbürger beutet er aus.« (MEW 20: 260) Engels' Definition, so verbreitet und treffend formuliert sie sein mag, verdient eine nähere Betrachtung: »Aber weder die Verwandlung in Aktiengesellschaften noch die in Staatseigentum, hebt die Kapitaleigenschaft der Produktivkräfte auf. Bei den Aktiengesellschaften liegt dies auf der Hand. Und der moderne Staat ist wieder nur die Organisation, welche sich die bürgerliche Gesellschaft gibt, um die allgemeinen äußern Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise aufrechtzuerhalten gegen Übergriffe, sowohl der Arbeiter wie der *einzelnen Kapitalisten*.« (Ebd.; Hervorh. d. A.) Für die in Staatseigentum übergegangene Industrie gilt demnach: »Die Arbeiter bleiben Lohnarbeiter, Proletarier. Das Kapitalverhältnis wird nicht

aufgehoben, es wird vielmehr auf die Spitze getrieben.« (Ebd.) In diesem Sinn bleibt der Staat, »was auch seine Form, ... eine wesentlich kapitalistische Maschine, Staat der Kapitalisten, der ideelle Gesamtkapitalist« (ebd.).[14]

Beim Versuch nun, die Problematik neu zu formulieren und den Staat des Kapitals auf der Folie der referierten Bestimmungen zu begreifen, verweisen die Ausführungen von Marx und Engels auf einige entscheidende Elemente:

1. Die genannten Bestimmungen sind dynamische Begriffe im Marxschen Denken; sie korrespondieren mit unterschiedlichen Phasen oder vielmehr qualitativen Sprüngen im Verhältnis von Staat und Kapital beziehungsweise von kapitalistischem Staat und ziviler Gesellschaft. Der Weg, den das Marxsche Untersuchungsprojekt in diesen Begriffspaaren zurücklegt, führt von einem Minimum zu einem Maximum an Integration der jeweiligen Pole, was der wirklichen Bewegung, der historischen Tendenz entspricht. Diese Bewegung reicht von einem Höchstmaß der Instrumentalisierung des Staats durch das Kapital bis zur größtmöglichen Integration der zivilen Gesellschaft in die gegliederte Ordnung des kapitalistischen Staats. Der Staat des Kapitals weist in der neuen Konjunktur der Klassenkämpfe ein Niveau an struktureller Integration der zivilen Gesellschaft auf, dessen äußerste Grenze vorhersehbar erscheint. In dieser Hinsicht fängt der kapitalistische Staat *tatsächlich* an, als »ideeller Gesamtkapitalist« definiert zu sein; an verschiedenen Punkten ist begrifflich keine Unterscheidung vom »produktiven Kapital« zu treffen. Dies gegeben, stellt sich die fundamentale Aufgabe, das Verhältnis zwischen Gesamtkapitalist und gegenwärtigem Staat als spezifische strukturelle Materialität zu untersuchen, seine organisatorischen Artikulationsformen zu verfolgen und entsprechend den Nexus in der gesellschaftlichen Reproduktion des Kapitals, die Integration unter dem Kommando des Staats, zu analysieren. Im Gegensatz zu dem, was die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus entwickelt, ist ein theoretischer Ansatz, der die Struktur des Verhältnisses Staat-Kapital-Gesellschaft begreift, und eine diesem Strukturverständnis angemessene politische Strategie notwendig.

2. An anderer Stelle in den *Grundrissen* entwirft Marx das Schema:

> »Dann der *Staat*. (Staat und bürgerliche Gesellschaft. – Die Steuer oder die Existenz der unproduktiven Klassen. – Die Staatsschuld. – Die Population. – Der Staat nach außen: Kolonien. Auswärtiger Handel. Wechselkurs. Geld als internationale Münze. – Endlich der Weltmarkt. Übergreifen der bürgerlichen Gesellschaft über den Staat. Die Krisen. Auflösung der auf den Tauschwert gegründeten Produktionsweise und Gesellschaftsform. Reales Setzen der individuellen Arbeit als gesellschaftlicher und vice versa.)« (MEW 42: 188)

Die voranschreitende Dialektik der Integration enthüllt so eine spezifische Dynamik des Gesamtsystems, das die Ausbeutung aufrecht erhält, eine Dynamik mit

einer *Richtung*. Die Staatstheorie ist dialektisch mit einer Krisentheorie der kapitalistischen Produktionsweise verbunden, einer *zielgerichteten* Theorie, um die historischen Schranken der Arbeit zu überwinden. Die Staatstheorie wird also, indem sie sich mit der Krisentheorie verknüpft, durch das Begreifen der Widersprüche zu einer Theorie der Arbeiterklasse. Die Analyse der strukturellen Verhältnisse zwischen dem Staat und dem Gesamtkapitalisten kann daher nur eine vorbereitende Rolle spielen für die parteiliche Analyse der historischen Entwicklung und der strukturellen Veränderungen in der Gesellschaft; die Krise ist das privilegierte und grundlegende Moment dieser Veränderung.[15]

3. Ausgehend von den genannten Voraussetzungen müssen die Analyse der strukturellen Beziehungen zwischen Staat und Gesamtkapitalist und die genaue Bestimmung der Verschiebungen in der Krise zurückgebunden werden an die Untersuchung der Klassenbewegungen (und der Kräfteverhältnisse im Klassenkampf), die die Veränderungen anführen und ihnen Bedeutung verleihen. Eine kommunistische politische Strategie bedarf der tendenziellen Einheit von Staatstheorie, Krisen- und Klassentheorie; diese Einheit ist auf den unterschiedlichen Ebenen der politischen Zusammensetzung der Arbeiterklasse beständig neu herzustellen. Jede »regionale« Theorie, die diesen Zusammenhang und den Rückbezug auf die determinierende Klassenpraxis ablehnt, droht bedeutungslos zu werden. »Das reale Subjekt bleibt nach wie vor außerhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehn; solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch. Auch bei der theoretischen Methode daher muß das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben.« (MEW 42: 36)

Die angeschnittenen Themen werden von der neueren kommunistischen Staatstheorie ausführlich untersucht. Wir werden uns daher im folgenden deren Diskussionen zuwenden.

Der Staat des Kapitals: Neo-gramscianische Erklärungen

Ein erster Blick auf einige Ansätze der neueren kommunistischen Staatstheorie zeigt, daß sie die Notwendigkeit akzeptieren, sie sogar betonen, den Staat des Kapitals in seiner neuen Qualität durch eine Analyse seines strukturellen Zusammenhangs zu bestimmen; doch bleibt in diesen Untersuchungen gerade die Rückbindung an die Kritik der politischen Ökonomie ein Defizit.

Zwei umfassende (und auch weit verbreitete) Studien, *Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft* von Ralph Miliband und *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen* von Nicos Poulantzas, lassen keinen Zweifel, daß sie sowohl dem Ansatz als auch der Intention nach auf eine Strukturanalyse zielen. Ein gewisser Pragmatismus bei Miliband und eine bestimmte Neigung zur kategorial breit gegliederten Analyse bei Poulantzas leiten die Diskussion, in beiden Fällen

führt jedoch die Untersuchung zu Elementen der neuen, materiellen Zusammensetzung des Staats. Beide Arbeiten bieten eine reiche Fülle unterschiedlicher Herangehensweisen an die Fragestellung, auf die hier nur verwiesen werden kann. Die Problematik ist darüber hinaus exakt benannt: Es geht darum zu bestimmen, wie und in welchem Ausmaß die »relative Autonomie« des Staats gegenwärtig durch die Sphäre ökonomischer Verhältnisse determiniert ist, wobei der Klassencharakter des Staats unberührt bleibt. Es geht kurz gesagt um die Untersuchung der dialektischen Verbindungen in der gegenwärtigen Beziehung zwischen dem Staat und dem »ideellen Gesamtkapitalisten«.

Doch in welchem Maß gelingt das Unternehmen? In seiner Kontroverse[16] mit Miliband äußert Poulantzas im wesentlichen zwei zusammenhängende und in die gleiche Richtung zielende Kritiken. Die erste ist methodologisch; demnach hätte Miliband Schwierigkeiten,

> »soziale Klassen und den Staat als *objektive Strukturen* zu begreifen und ihr Verhältnis als ein *objektives System gesetzmäßiger Beziehungen*, eine Struktur und ein System, deren Agenten, ›Menschen‹, in den Worten von Marx ›Träger‹ sind. Man hat ständig den Eindruck, daß für Miliband soziale Klassen oder ›Gruppen‹ irgendwie reduziert werden können auf *interpersonale Beziehungen*; daß der Staat reduziert werden kann auf die interpersonalen Beziehungen der Mitglieder der verschiedenen ›Gruppen‹, die den Staatsapparat konstituieren, und daß schließlich die Beziehungen zwischen sozialen Klassen und Staat selbst reduziert werden können auf interpersonale Beziehungen von ›Individuen‹, die soziale Gruppen bilden, und ›Individuen‹, die den Staatsapparat bilden.« (Poulantzas/Miliband 1976: 9)

Die zweite Kritik ist eher inhaltlich. Miliband habe, gefangen in seiner Perspektive, vergessen, daß

> »der Grundwiderspruch des kapitalistischen Systems – Marx zufolge – keineswegs der zwischen seinem gesellschaftlichen Charakter und seiner ›privaten Zielsetzung‹, sondern der Widerspruch zwischen der Vergesellschaftung der Produktivkräfte und deren *privater Aneignung*« (ebd.: 11f.)

ist. Die von Miliband vorgelegte Analyse des Systems und seiner objektiven Verhältnisse wäre demnach durch Kategorien konterkariert, die typisch sind für die soziologische Ideologie vom »sozialen Handeln«, und eben nicht für eine marxistische Analyse.

Poulantzas' polemischer Ton ist tatsächlich begründet, wie eine aufmerksame Lektüre der Untersuchung Milibands belegt. In Milibands Arbeit verschiebt sich das Problem der Beziehung des »ideellen Gesamtkapitalisten« zum gegenwärtigen Staat kaum merklich, aber gewiß, zum »empirischen Problem einander überschneidender Beziehungen zwischen Staat, ökonomisch herrschender Klasse und Staatselite« (Guastini 1971). Miliband folgt hier eher den Arbeiten von C.

Wright Mills als denen von Marx. Der Rückgriff auf die bürgerliche Theorie des Sozialen Handelns ist deshalb möglich, weil Miliband, während er die Vergesellschaftung der Produktivkräfte betont und als das »Neue« herausstellt, das den gegenwärtigen Staat konstituiert, gleichzeitig eine grundlegende Tatsache außer acht läßt: Diese Vergesellschaftung der Produktivkräfte reproduziert und multipliziert die antagonistische Dialektik zwischen den Produktivkräften und der kapitalistischen Organisation der Produktion.

Für Miliband ist im Gegenteil die Vergesellschaftung eine Vermittlung der Widersprüche zwischen den sozialen Kräften, und nur der »mögliche«, juridisch private Charakter der Aneignung führt in den Prozeß der Vergesellschaftung wieder antagonistische Momente ein.

Alessandro Serafini machte auf diesen Punkt aufmerksam:

> »Die bürgerliche Gesellschaft, auf die Miliband Bezug nimmt, ist nicht nur das Marxsche ›Ensemble der materiellen Produktionsverhältnisse‹, sondern schließt zugleich ideologische und institutionelle Verhältnisse ein. Kurz gesagt, Milibands Bezugsrahmen ist nicht der von Marx, sondern vielmehr der von Gramsci. Das hat bedeutende Folgen, die sich an der Staatsauffassung zeigen, am Verständnis von der Funktionsweise des Staates und seiner Stellung zur bürgerlichen Gesellschaft. Zwischen den materiellen Verhältnissen und dem Staat wird ein drittes Element eingefügt, eine weitere Vermittlungsebene, die Miliband allgemein die Ebene der ›politischen Realität‹ nennt. In diesem Zusammenhang werden die ›Möglichkeitsbedingungen‹ für den Staat selbst skizziert; es ist dies der autonome Kontext, wo die Grundlagen für den Konsens geschaffen werden, der die Legitimation begründet und die Ausübung des Gewaltmonopols durch den Staat ermöglicht. Dieser ›politischen Realität‹ fällt somit die positive und aktive Rolle zu: sie ist der Ort, wo die kapitalistische Macht nicht nur ihre Rechtfertigung, sondern auch ihre Begründung findet. Konsequenterweise erscheint der Staat als Produkt dieses umfassenden Systems; er ist die institutionelle Resultante in diesem System von Kämpfen zwischen Ideologien und zwischen *Repräsentationen* von Interessen. Im Gegensatz zu Marx stellt Miliband die Institutionen – im weitesten Sinn – als automatisierte und aktivierte Verfestigungen auf dieser politischen Ebene dar; im Gegensatz zu Lenin beschreibt Miliband den Staat als bloßen Teil des politischen Gesamtsystems unter der Herrschaft des Kapitals.« (Serafini 1970: 39f.)

Bei Poulantzas findet sich, wie bereits erwähnt, eine Kritik der theoretischen Grenzen von Milibands Ansatz. Die methodologischen Ausführungen und die inhaltliche Kritik münden in die Forderung nach einer »objektiveren« Begründung der Theorie des kapitalistischen Staats. Doch in welchem Maß gelingt es Poulantzas, diese Forderung zu erfüllen? Wie erwächst aus der radikalen Kritik der »Elitentheorie« und der Ideologie des »Privatrechts«, die gegen Miliband

formuliert wird, die Möglichkeit, die Vorstufen einer kommunistischen Staatstheorie zu erreichen?

Einige Kommentare haben Poulantzas den eklektischen Charakter seiner Ausführungen vorgeworfen.[17] Doch ist es sicher sinnvoller, nach der Ursache und Begründung für dieses Auseinandertreten der einzelnen Elemente zu fragen: Bei Poulantzas wird die kommunistische Staatstheorie tendenziell als »regionale Untersuchung« oder »Teilbereichstheorie« konzipiert, die eine spezifische Region, das Politische, zum Gegenstand hat, mag diese auch unter der Dominanz des Ökonomischen stehen.[18] Im Verlauf der Untersuchung nimmt die regionale Spezifik jedoch soviel Raum ein, daß sie sich in einigen Punkten beinahe mit den Theorien der »Staatsformen«[19] trifft, während das Problem der Dominanz des Ökonomischen immer weiter in die Objektivität einer »letzten Instanz« projiziert wird, die so fern ist, daß sie zu vernachlässigen erscheint; und über den Arbeits- und Produktionsprozeß fällt kein Wort.

Die Probleme verdienen indes einer näheren Betrachtung, die über eine bloße Anklage hinausgeht. Wir sind nicht daran interessiert zu kritisieren, daß Poulantzas' Methode weitgehend bei Althusser entlehnt ist, und auf dem Vorwurf des »Althusserianismus«[20] herumzureiten. Die Defizite dieser Methode führen, darauf wurde hingewiesen, zu einer Reihe ideologischer Selbstläufer in jeder untersuchten »Region«; »der grundlegende Begriff der Klasse als bestimmtes Verhältnis, das sich in einer konkreten Totalität ausdrückt« (Cardoso 1974: 56), wird in der regionalen Analyse systematisch ausgeklammert; die Voraussetzung, zwischen den verschiedenen Aspekten der Interpretation eines Phänomens »formale« Unterscheidungen vornehmen zu können, führt zu »getrennten Feldern menschlicher Praxis und getrennten theoretischen Sphären« an der Stelle, wo, Marx zufolge, »komplexe Ebenen der Realität sich in komplexen Totalitäten des Denkens ausdrücken« (ebd.: 62); schließlich findet in der »Autonomie« des Staats – als regionalem Bereich – keine glaubwürdige Vemittlung statt: der »Bonapartismus« etwa erscheint als »ewiges« Element des bürgerlichen Staats. Doch sind diese Kritikpunkte sekundär. Entscheidend ist vielmehr die Verbindung, die die methodische Einseitigkeit in Poulantzas' Darstellung mit einem klar und eindeutig formulierten Projekt eingeht: Auch bei Poulantzas wird die »Autonomie des Politischen« nicht als dialektische Verknüpfung von Produktivkräften und kapitalistischer Organisation der Produktion dargestellt, sondern eine »dritte Ebene« zwischen beidem eingezogen. Das wiederum führt dazu, daß Poulantzas entsprechend einer spezifischen Verzerrung der marxistischen Staatsauffassung argumentiert, die den Staat nicht, wie bei Marx, im Bereich der Produktionsverhältnisse begründet sieht, sondern vielmehr im Fetisch einer neu zusammengesetzten »Zivilgesellschaft«, das heißt im undeutlichen Abbild wirklicher Klassen-

verhältnisse im Äther ideologischer Repräsentation. Ein historizistischer und idealistischer Cocktail der Thesen Gramscis über die Zivilgesellschaft taucht unerwartet als Grundlage einer Theorie auf, die für sich in Anspruch nimmt, entschieden anti-historizistisch und anti-idealistisch zu sein. Das Thema der »Hegemonie« bei Gramsci, der Schlüsselbegriff einer soziologisierenden Interpretation der Struktur und Funktionsweise bürgerlicher Macht, wird hypostasiert und auf eine »objektive« Ebene gehoben, während die der Hegemonie zugrundeliegende Dialektik nur in Form von Ideen und bloßer Interessenrepräsentation auftaucht.[21] Nebenbei bemerkt wird derart Gramscis Hegemoniekonzept, das als Hypothese über die Praxis und den Sieg der proletarischen Partei formuliert ist, ein schlechter Dienst erwiesen. Schließlich bleibt das eigentliche theoretische Ziel der Analyse, die relative Autonomie des Staats im Verhältnis zu anderen regionalen Gebieten und speziell zum Ökonomischen zu bestimmen, verschleiert, da die relative Autonomie zur Voraussetzung gemacht wird, während sie doch Resultat der Untersuchung sein müßte. Zugespitzt formuliert, scheint die »relative Autonomie« eher noch die Zivilgesellschaft als den Staat zu prägen, als Eigenheit der *Begründung* des Staats und nicht als Charakteristikum der *Ausübung* seiner Macht.

Wenn wir die politischen Konsequenzen dieser neo-gramscianischen Formulierungen zur kommunistischen Staatstheorie betrachten, müssen wir feststellen, daß die oben erwähnten Beschränkungen weitgehend zutreffen. Auch hier wird, ähnlich wie in der Stamokap-Theorie, die relative Autonomie des Staats in seinem Verhältnis zum Antagonismus, das heißt zu den Kämpfen der Arbeiterklasse, mystifiziert: Der Konflikt richtet sich nicht gegen den Staat und kann sich nicht gegen ihn richten, sondern muß sich auf die Vermittlungsebene der Zivilgesellschaft beschränken. Der Kampf gegen die Lohnarbeit und gegen den Staat als direkten gesellschaftlichen Organisator der Lohnarbeit wird hier einem Modell des Kampfs in der Distributionssphäre entgegengesetzt und letztlich durch dieses Modell ersetzt. Indem die Klassenorientierung der Marxschen Analyse ausgeklammert wird, bleibt die Untersuchung über die neuen Formen der kapitalistischen Organisation von Lohnarbeit unproduktiv und bedeutungslos. Einmal mehr steht die Distribution im Rampenlicht, inmitten einer Welt der Repräsentation und der unkritischen Unmittelbarkeit, und einmal mehr geht es um politische Ökonomie und Politik *tout court* statt um die Kritik der politischen Ökonomie. In diesem Sinn wiederholen die neo-gramscianischen Ansätze zur Staatstheorie die Positionen der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus, ohne allerdings deren düstere Weihen, die Würde des proletarischen Sektierertums zu haben.

Die Reformulierung des Problems: Von der Distribution zur Produktion

Wir kommen nun auf Themen zurück, die wir am Ende der Passage über den Marxschen Ansatz angeschnitten hatten. Bereits Rosa Luxemburg wies darauf hin:

> »Die kapitalistische Entwicklung selbst verändert die Natur des Staates wesentlich, indem sie die Sphäre seiner Wirkung immer mehr erweitert, ihm immer neue Funktionen zuweist, namentlich im Bezug auf das ökonomische Leben seine Einmischung und Kontrolle darüber immer notwendiger macht.« (Luxemburg 1966: 76)

Doch es geht darum zu verstehen, *wie* dies geschieht, und darum, die einzelnen Aspekte der Veränderung an die prozessierende Totalität des Klassenkampfs rückzubinden.

In den sechziger Jahren fing eine jüngere und (politisch) heterodoxe marxistische Kritik an, das Thema auf recht zufriedenstellende Art und Weise anzugehen. Die insistierende Berufung auf Marxsche Kategorien, etwa auf den Begriff der bestimmten Abstraktion, die eine Tendenz bildet, oder auf das Konzept der konkreten Totalität, erlaubte vor allem, die marxistische Bestimmung des Staats in einem angemessenen Bezugsrahmen neu zu denken. Dieser Bezugsrahmen richtete sich von vornherein gegen revisionistische Kehren oder Argumentationsmuster, die der totalisierenden Perspektive der Analyse fremd waren.[22] Die Untersuchung des kapitalistischen Staats begann daher, unabhängig vom weiteren Gang der Analyse, auf der Ebene der Warenproduktion, einem wesentlichen Moment des kapitalistischen Antagonismus.

> »Eines ist den meisten revisionistischen mit den politologischen sowie vielen nationalökonomischen Theorien gemeinsam: sie gehen davon aus, daß der Staat im Kapitalismus die Möglichkeit zu umfassender und bewußter Regulierung ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Prozesse hat. Dabei ist das eigentliche Terrain, auf dem der Staat als ›Sozialstaat‹ sich als selbständig gegenüber der kapitalistischen Produktion erweisen soll, die Sphäre der ›Verteilung des Sozialprodukts‹. Hier soll er seine Hebel zur Verbesserung oder gar schrittweisen Überführung der kapitalistischen Gesellschaft in Richtung auf den Sozialismus ansetzen können. Eine solche Vorstellung schließt also die Annahme ein, ›daß die Distribution als selbständige, unabhängige Sphäre neben der Produktion haust‹ (Marx). Die Produktion und die sie beherrschenden Gesetze sollen also der ›Verteilung‹ keine grundsätzlich nicht manipulierbaren Schranken setzen.« (Müller/Neusüß 1971: 12)

Diese Annahme ist, mit allen daraus erwachsenden Illusionen und Mystifikationen, ein vollkommener Irrtum: Das »*wesentliche* Grundverhältnis, das die gesellschaftliche *Produktion* (in ihrer kapitalistischen Form) bestimmt, *erscheint* eben nicht als solches, sondern ganz verkehrt in der Sphäre der *Zirkulation*, von der die Verteilung der Einkommen ein Moment ist« (ebd.: 45). Der »Doppelcha-

rakter« des Produktionsprozesses, der sich dadurch auszeichnet, daß der Klassenantagonismus die kapitalistische Organisation des unmittelbaren Arbeitsprozesses bestimmt, beherrscht den gesamten Bereich der Kapitalzirkulation, und es ist unmöglich, einzelne Phasen oder Momente in diesem Gesamtprozeß zu isolieren, die unabhängig oder autonom von jenem grundlegenden Antagonismus wären. Wenn die Rede ist von der »relativen Autonomie« des Staats, vom Staat als »Börse«, an der pluralistisches Handeln die Kräfteverhältnisse schafft, und all dies entwickelt sich auf der Ebene der Distribution, so ist das schlicht und einfach Mystifikation, die durch nichts, was tatsächlich den politischen Alltag in den Staaten des entwickelten Kapitalismus ausmacht, erhärtet werden kann. Der Versuch, den Staat zu begreifen, muß deshalb erneut von der Zirkulationssphäre des Kapitals (und seiner Vergesellschaftung) als Sphäre der erweiterten Reproduktion des Antagonismus zurückkehren zur unmittelbaren Produktionssphäre. Das ist der Marxsche Weg: Marx' Analyse des Arbeitstags und der Fabrikgesetzgebung verweist auf dieses methodische Vorgehen und das Terrain, auf dem sich die Argumentation entfaltet.[23] Wie in der Marxschen Analyse wird der Staat auf diese Art als höchste Form einer verallgemeinerten Dialektik von organisierenden und repressiv-desorganisierenden Aspekten der Präsenz der Arbeiterklasse im Innern des Kapitals begriffen. Der antagonistische Gegensatz selbst führt erst zum Begriff des Staats: wenn sowohl eine anhaltende Tendenz zur ideellen Vereinheitlichung der Kontrolle als auch der Prozeß grundsätzlicher radikaler Entfremdung im Auftreten der Klasse die Realität bestimmen, so daß der Staat immer mehr die Erscheinung des Gesamtorganisators der Ausbeutung annimmt. – Doch heißt es in den *Grundrissen*:

> »Die oben aufgeworfenen Fragen lösen sich alle in letzter Instanz dahin auf, wie allgemeingeschichtliche Verhältnisse in die Produktion hineinspielen und ihr Verhältnis zur geschichtlichen Bewegung überhaupt. Die Frage gehört offenbar in die Erörterung und Entwicklung der Produktion selbst.« (MEW 42: 32)

Diese Reformulierung des Problems und das erneute Abstecken des Terrains allein erschöpfen die uns interessierende Thematik mit Sicherheit nicht, zumal die eigentliche Hauptfrage, nämlich *wie* Gesellschaft und Staat im Verlauf der kapitalistischen Entwicklung integriert werden, nur gestreift wird. Wir wissen, daß die Integration den Klassenantagonismus voraussetzt und sich in der Zirkulationssphäre abspielt; und es ist bekannt, daß die Vergesellschaftung der Produktion und die Ausdehnung des staatlichen Kommandos über die Vergesellschaftung der Produktion Momente der erweiterten Reproduktion des grundlegenden Antagonismus sind. Nun stellt sich die Aufgabe, die Konstellationen zu benennen, wie sie sich aus den Produktionsverhältnissen ergeben, ihre zeitgenössischen Formen zu beschreiben und sie vom Standpunkt des Klassenkampfs aus zu untersuchen.

Während der sechziger Jahre, als in einer kämpferischen Atmosphäre eine Rekonstruktion von Arbeiterpolitik die politische Orientierung bot und die Krise des Stalinismus endlich offenkundig war, gab es einige Versuche in der skizzierten Richtung. Neben dem marxistischen Neuansatz in Deutschland, wo der die Fragestellung von der Distribution zur Produktion verschiebende Aufsatz über die »Sozialstaatsillusion« (Müller/Neusüß 1971) einer der meistgelesenen Texte war, sind eine Reihe von Untersuchungen in Italien zu nennen, die versuchten, die Staatsfrage neu und auf breiter Grundlage zu stellen: Es waren dies vor allem die Arbeiten von Raniero Panzieri und Mario Tronti, die Publikation der *Quaderni Rossi* und andere Projekte der Bewegung.[24] Mehr noch als in den deutschen Beiträgen ging man hier das Problem nicht nur methodisch an, als Fragestellung, in der die Zirkulation und die Produktion eher Thema sind als die Distribution oder, in anderen Worten, wo die Rede vom »Arbeiter« ist und nicht vom »Beschäftigten« oder vom »Staatsbürger«, sondern man verband dies über die bloß theoretische Ausarbeitung hinaus mit einer politischen Untersuchung, wie die Distributionssphäre auf die rebellischen Bewegungen in der Produktionssphäre reagiert, und zwar auf der Ebene der Kräfte, die dort regelnd am Werk sind, und des Reformismus, der die so geschaffene Ordnung vollendet. Aus dieser Perspektive tauchte die relative Autonomie des Staats wieder auf, als Kategorie wie als Funktionsweise, und das heißt im gleichen Maß wie die gesellschaftliche Entfaltung der Kämpfe, die Zunahme von Auflehnung und Verweigerung, die Verallgemeinerung produktiver Arbeit und die Vertiefung ihres abstrakten Charakters die reale Dialektik des Staats angesichts der Kämpfe ans Licht brachten.[25] Der Staat war weniger als »autonom« in dem Sinn zu bestimmen, daß er *regelnd im Innern des Kapitalverhältnisses eingreifen* würde, als vielmehr dadurch, daß er zeigte, wie seine Funktion gerade darin besteht, *die Selbstbewegung des Kapitalverhältnisses zu ersetzen* und die zunehmend antagonistischen Widersprüche in den Verhältnissen zu regulieren, die sich aus den Machtpositionen der beiden kämpfenden Klassen ergeben.

Vom Standpunkt der Arbeiterkämpfe aus, und das heißt wie Marx in der Analyse den Antagonismus in der Produktion hervorzuheben, können wir einen doppelten Prozeß beobachten: Einerseits ist der Staat gezwungen, immer nachhaltiger in die Produktion zu intervenieren, selbst als Repräsentant des gesellschaftlichen Kapitals aufzutreten und sich tatsächlich in den in ihm angelegten Engelsschen »ideellen Gesamtkapitalisten« zu verwandeln; andererseits gewinnt der Staat, phrasiert durch den Rhythmus der Klassenkämpfe, in seiner Praxis eine größere relative Autonomie. Festzuhalten bleibt aber, daß diese Autonomie sich nicht gegenüber der Kapitalistenklasse und nicht gegenüber der Ausbeutungslogik in der kapitalistischen Entwicklung zeigt, sondern bezogen auf die

Werte und Fortschritte, die widersprüchlicherweise die kapitalistische Entwicklung selbst legitimierten. Der Staat wird zum kollektiven Repräsentanten des Kapitals, zum Geschäftsführer der Selbstverwertung des gesellschaftlichen Kapitalverhältnisses und zur Partei der Bourgeoisie im eigentlichen Sinn in dem Moment, als ihn die Arbeiterkämpfe, die das Kapitalverhältnis angreifen, es in die Krise treiben, es inhaltlich entwerten, dazu zwingen. Die neue relative Autonomie des Staats ist also der Wille, der ausbeuterischen Macht Dauer zu verleihen und die Ausbeutung fortzusetzen; sie ist die Verherrlichung des kapitalistischen Kommandos, *sogar in einer Situation, da es wertlos ist*. Die relative Autonomie des Staats ist keine Abkehr von der Welt der Kapitalisten, sondern die stärker gewordene Fähigkeit, die Krise zu meistern und die Entwertung zu bestimmen; sie ist zugleich der stärker gewordene Wille, durch Repression die Dynamik und die Folgen eines Krisenzusammenhangs zu kontrollieren.[26]

Das Problem des Staats in Begriffen zu reformulieren, die den Erfahrungen der Arbeiterkämpfe und der gegenwärtigen Krise des Kapitalismus angemessen sind, bedeutet in erster Linie, das Problem in den Begriffen der Kritik der politischen Ökonomie zu reformulieren und die Analyse auf die Produktionssphäre zu gründen, eingedenk Engels' Hinweis: »Je mehr Produktivkräfte er [der Staat als der ideelle Gesamtkapitalist] in sein Eigentum übernimmt, desto mehr wird er wirklicher Gesamtkapitalist, desto mehr Staatsbürger beutet er aus. ... Das Kapitalverhältnis wird nicht aufgehoben, es wird vielmehr auf die Spitze getrieben.« (MEW 20: 260) Man muß sich vergegenwärtigen, daß diese Ebene des extremen Bruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen die zerstörerischen Potenzen des Kapitals vervielfacht. Diese Mischung von Vergesellschaftung der Ausbeutung und extrem erweiterten Möglichkeiten, Krise, Entwertung und Zerstörung zu steuern, charakterisiert für uns gegenwärtig die Gestalt der »relativen Autonomie« des Staats.

Zur Strukturanalyse des bürgerlichen Staats: Funktionsweise und Apparat

Einige markante Beiträge zur Staatstheorie, die strukturelle Bestimmungen betonen und in dieser Hinsicht einen Fortschritt darstellen, stammen aus dem Umfeld der sogenannten Frankfurter Schule. Ein recht traditioneller philosophischer Rahmen sowie ein paar wohlbekannte Annahmen der Rechtssoziologie bildeten den Hintergrund, vor dem Jürgen Habermas bereits 1962 in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* nachdrücklich auf die Auflösung des Prinzips privater Autonomie und der darauf gründenden Marktverhältnisse hinwies sowie konsequenterweise auch auf den Zerfall des Begriffs der Rechtsnorm, die sich durch Abstraktheit und Allgemeinheit auszeichnet.[27] Wo die Dialektik des öffentlichen Raums verzerrt und entstellt wird durch eine Einheit des Kommandos, die ihm vorgängig und übergeordnet ist, und wo Planung gesellschaftlicher Integration und Unterdrückung von Autonomie strukturelle Merkmale in der Entwicklung moderner Gesellschaften werden, verändern sich die Garantien des Rechtsstaats zu bloßen Mystifikationen, die als Schleier über der nurmehr plebiszitären Herausbildung des sozialen Konsenses liegen. Doch welche Alternative gab es zu dieser Auflösung der zivilisierenden und liberalen Funktion der bürgerlichen öffentlichen Meinung? Keine, so muß man antworten, die nicht rein subjektiv und utopisch wäre angesichts der Situation, daß tendenziell alle Formen von Autonomie dem sozialen Ausschluß unterliegen. »Kritische Öffentlichkeit« bleibt nur noch ein »Prinzip Hoffnung«.

Eine marxistische Weiterentwicklung und Radikalisierung des Habermasschen Ansatzes blieb den leidenschaftlichen Diskussionen nach '68 vorbehalten.[28] Doch liegt uns nicht so sehr daran, den Prozeß nachzuzeichnen, durch den das System der Macht, um sich zu behaupten, totalitäre Züge annimmt, sondern uns interessiert vielmehr, wie sich dieser Prozeß gleichzeitig in der Strukturanalyse der Staatsfunktionen niederschlägt. Die Fähigkeit des Staats, die allgemeine Entwicklung, das heißt die auf die Gesellschaft ausgedehnte Mehrwertproduktion, zu repräsentieren, beruht auf einem gänzlich rigiden Mechanismus der Einbeziehungsweise Ausschließung. Die Verwertungsgarantie bestimmt, wie etwa Claus Offe erklärt, weniger die »politische Privilegierung einer auch ökonomisch herrschenden Minderheit«, als vielmehr »die zuverlässige Ausschaltung und Unterdrückung systemgefährdender Bedürfnisartikulationen« (Offe 1969: 164f.).[29] Der Verwertungsprozeß und gleichermaßen die Ausbeutungsprozesse breiten sich so in der gesamten Staatsmaschinerie aus; kapitalistische Verwertung, Reproduktion des Kapitals, Zirkulation und Realisierung lassen sich tendenziell in der Kategorie der politischen Herrschaft identifizieren.

> »Wir müssen deshalb, wie ich meine, diejenige Perspektive verlassen, die – in Übereinstimmung sowohl mit der orthodox marxistischen wie mit der von Max Weber herkommenden Tradition der Herrschaftssoziologie – die Organisation gesellschaftlicher Macht nach dem intentionalen Schema des interessierten Gebrauchs von Machtmitteln analysiert. Statt dessen scheint unter den Bedingungen des wohlfahrtsstaatlich regulierten Kapitalismus eine funktionale Erklärung der Privilegierungen und Aktionssteuerungen adäquater zu sein, die im Verwertungsprozeß politisch organisierter Macht anzutreffen sind. Dieser Wechsel der Sichtweise impliziert, daß nicht mehr das strukturell privilegierte Interesse einer herrschenden Klasse (bzw. von deren ›geschäftsführendem Ausschuß‹), sondern ein Schema von drei fundamentalen Systemproblemen, deren Bewältigung sich für das politische System zum interessenunspezifischen, ›sachgesetzlichen‹ Imperativ verselbständigt hat, zum Bezugspunkt

für die Analyse politisch-administrativer Handlungssysteme erhoben werden muß.« (Offe 1969: 179f.)

Die drei fundamentalen Problemkomplexe sind erstens »der Komplex der ökonomischen Stabilität«, der »die Probleme einer gesicherten Vollbeschäftigung und gleichgewichtigen Wirtschaftswachstums« umfaßt, zweitens »der Komplex der außenpolitischen, außenwirtschaftlichen und militärpolitischen Beziehungen«, und drittens »der Komplex der Sicherung von Massenloyalität«, der sich auf »die Probleme der internen Integration der Bevölkerung« bezieht. (Offe 1969: 180f.)

Aus all dem wird klar, daß im Stoff der politologischen Staatsanalyse Fäden der von Marx gegebenen Definitionen über die Reproduktion des Kapitals eingewoben sind. Die Analyse, die auch viele Beiträge aus der US-amerikanischen Soziologie über Ausschließung und Marginalisierung berücksichtigt[30] und die mitunter von einer Art teutonischen Katastrophismus gefärbt wird, ist dennoch im Rahmen einer Untersuchung der Produktionsverhältnisse angelegt. Die Tatsache, daß einige Herleitungen dazu verführen, einen weiten Bereich – gesellschaftlich – marginaler Interessen zu berücksichtigen, die wiederum auf Klassenverhältnisse zurückzuführen schwierig ist, schließt den Klassencharakter des Ganzen nicht aus. Sie drückt lediglich die eigentümlichen und im Hinblick auf Klassenbestimmungen weiter gefaßten Trends kapitalistischer Vergesellschaftung aus. Die Betonung, die auf die Ausbreitung antagonistischer Verhältnisse gelegt wird, akzentuiert eher die Möglichkeit, sie als Klassenverhältnisse zu charakterisieren.[31]

Bis jetzt bewegen wir uns noch immer im Bereich einer relativ allgemeinen Bestimmung des Verhältnisses von Staat und ziviler Gesellschaft. Dieses Verhältnis in seiner charakteristischen Totalität, die Qualität seiner Beziehungen und die Dynamik seiner Triebkräfte sollten nun in ihrer konkreten Bewegung beschrieben und analysiert werden. Auch in dieser Hinsicht bietet die zeitgenössische Forschung relevante Beiträge. So hat etwa Claus Offe darauf hingewiesen, daß die Problematik der determinierten Artikulation von Staat und ziviler Gesellschaft entlang zweier Grundlinien untersucht werden könne: durch die Analyse der Herrschaftsmechanismen im System der politischen Willensbildung und durch die Analyse der Herrschaftsfunktionen des Staatsapparats.

Einen Fortschritt stellen dabei Untersuchungen dar, die von der ersten Fragestellung ausgegangen sind. Wohl am umfassendsten hat Johannes Agnoli den Prozeß beschrieben, in dem die Mechanismen der politischen Repräsentation und des konstitutionellen Arrangements sich verändern, mystifizierend funktionieren oder einander negieren; eingelassen sind diese Veränderungen in eine Tendenz, durch die der Staat zusehends zu einem unmittelbaren Instrument kapitalistischer Verwertung wird.[32] Auch hierbei geht es nicht darum, die »relative Autonomie« des Staats zu leugnen, sondern einfach darum, deren Stellenwert zu bestimmen und sie zur Herrschaftsfunktion in Beziehung zu setzen. Auf diese Art kann man sehen, wie die gesamte Staatsmaschine die Vielfalt der Bedürfnisse, die sich in der zivilen Gesellschaft präsentieren, »filtert« und »formt«, verbunden mit einer Abfolge notwendiger Ein- und Ausschlüsse. Die Antagonismen und Polaritäten, die der Prozeß kapitalistischer Vergesellschaftung aus der Produktions- in die Distributionssphäre ausdehnt, müssen in einem Pluralismus aufgelöst werden (und werden tatsächlich darin aufgelöst), der seinerseits funktional für die mediatorische Neuzusammensetzung des Gesamtkapitals ist. Das Gesamtkapital, oder in anderen Worten die allgemeine (politische) Vermittlung des Kapitals, artikuliert die Regeln politischer Partizipation; es gibt dabei den aus gesellschaftlichen Interessen entspringenden Alternativen keinen Raum, sondern setzt beständig auf deren Manipulation, wenn es ihnen objektive und notwendige Gesetzmäßigkeiten einer technologisch-ökonomischen Entwicklung entgegenhält.[33]

Von der politischen Repräsentation zu den Organen der Repräsentation: Die Krise des parlamentarischen Systems zwingt andere Institutionen (wie Parteien, Gewerkschaften etc.), dessen Rolle und Funktion zu übernehmen, gesellschaftliche Interessen durch Integration oder Repression zu vermitteln und zugleich ihr antagonistisches Potential zu zerstören. Der Staat des späten Kapitalismus dehnt seine selektiven Funktionen im eigentlichen Sinn aus durch eine flexible Instrumentalisierung und die Partizipation gesellschaftlicher Gruppen – die sich jedoch immer öfter diesen Anforderungen verweigern. Politische Willensbildung wird dergestalt zur im und durch das Herrschaftssystem vorbereiteten oder gar eingeschlossenen Artikulation, die auf der Basis selektiver Mechanismen funktioniert, die das Soziale durchziehen und letztlich determinieren.[34]

Trotz der gesteigerten Effektivität der selektiven Integration und trotz der Fülle und Vielfalt ihrer Mechanismen sieht sich die staatliche Leitung des Gesamtkapitals immer und in zunehmendem Maß mit dem Auftauchen ungelöster und unlösbarer antagonistischer Widersprüche konfrontiert. Konsequent und ergänzend treten daher zu den Mechanismen der Integration und Selektion solche der Transmission und Repression. In seiner Analyse des bürokratischen Apparats und der Planungsprozesse etwa hob Offe die Untersuchung der einzelnen Elemente der erwähnten zweiten Linie hervor, das heißt die direkten Herrschaftsfunktionen des staatlichen Systems. Es ist offensichtlich, daß hier der bürokratisch-administrative Apparat den Ton angibt. Die fortgeschrittene Demokratie entwickelter kapitalistischer Formationen setzt auf ein System demoskopischer Erhebungen, Anregungen von oben und symbolischer Politisierung, das, während es die »politische« Legitimation des administrativen Handelns be-

stimmt, ihr eine effiziente Entwicklung erlaubt. Die vom Verwaltungsapparat geprägte partizipatorische Selektivität ermöglicht repressive Funktionen und Maßnahmen, die zugleich politisch immer umfassender legitimiert sind. Die relative Autonomie des Staats gewinnt in diesem Kontext wieder völlig ihre wesentliche Bedeutung. Durch das »Filtern« gesellschaftlicher Interessen, durch die Bewertung von deren Grad an Organisierung und durch die darauf folgende Entscheidung für Integration und/oder Repression erobert der Staat die politische Vermittlung des kapitalistischen Verwertungsprozesses.[35] Dies vollzieht sich nicht etwa nur allgemein oder formal: Der »Plan-Staat« gibt den einzelnen Schritten im Verwertungsprozeß des Kapitals die Substanz und die Materialität öffentlicher Entscheidungen. Die Flexibilität des objektiven Kommandos versucht sich im Innern des Arbeitsprozesses selbst einzurichten, die kapitalistische Maschinerie wird von Grund auf »politisch«, und der Staat schließlich wird im Marxschen Sinn ein Kapitel des *Kapital*.

Bleiben wir noch einen Moment bei diesem Thema. In der Exposition des ersten Aspekts einer Strukturanalyse des Staats, also bezogen auf Untersuchungen zu den Organisationsmechanismen, haben wir das Tempo ein wenig zu sehr forciert, wenn wir die Kohärenz des theoretischen Rahmens und die Stärken der neueren Interpretationen betonten, während andererseits charakteristische Merkmale, die den Ansatz der Frankfurter Schule ansonsten auszeichnen, vernachlässigt wurden. Eine gewisse Einseitigkeit und Rigidität der Thesen, eine exzessive Betonung der historischen Tendenzen, endlich eine gewisse Katastrophenstimmung sind immer präsent, gewissermaßen der philosophische Kern der Forschung. Dies wäre sicher einfach »Beiwerk«, hätte es nicht sowohl für die Analyse als auch für deren Resultate mystifizierende Konsequenzen. Es scheint tatsächlich, daß theoretische und politische Verzerrungen aus einer Spannung zwischen jenen Tendenzen und einer bestimmten Leerstelle resultieren: dem Fehlen einer sorgfältigen Analyse über Qualität, Verbreitung und Umfang produktiver Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft beziehungsweise dem Fehlen einer präzisen Bestimmung über den Grad der »Subsumtion der Arbeit«. Nahezu alle erwähnten Ansätze betonen eine Tendenz zur politischen Vereinheitlichung des Ausbeutungsprozesses (in Gestalt des Staats); in der Folge legen sie besonderen Nachdruck auf Chancenungleichheiten und formale Ausschlußverfahren, und geben damit die Ungleichheit, die direkt in der kapitalistischen Ausbeutung gründet, als Kategorie auf. Gleichermaßen droht der Begriff der Herrschaft, statt funktional aufgefaßt zu werden, in einen unvermittelten, naturhaften Essentialismus zu münden, wenn Konflikte, in die politische Herrschaft interveniert, nicht auf Klassenstrukturen untersucht werden, wohl aber auf ein horizontales Muster von Ungleichheiten in den Lebenswelten; und was die Herrschaftsmechanismen

angeht, so besteht die Gefahr, sie in rein ideologischen Begriffen zu beschreiben und zu bewerten. Eine reale Tendenz wird auf diese Art zum Hindernis, das die Erklärung gegenwärtiger Wirklichkeit blockiert, deren Widersprüche sehr deutliche und konkrete sind. Hätte sich die Analyse hingegen auf die Zusammensetzung der gesellschaftlichen Arbeit, auf ihre Äußerungen als produktive oder unproduktive bzw. direkt oder indirekt produktive Arbeit, vor allem aber auf die Modi der Reproduktion der Arbeitskraft konzentriert, so würde dies entschieden realistischere Bestimmungen zum strukturellen Aufbau des planwirtschaftlich kapitalistischen Staats erlauben und zu Hypothesen geführt haben, die letztlich dem Stand der Dinge angemessener wären.

Zugleich bewegte sich die Strukturanalyse des Plan-Staats zunehmend in jene Richtung. Die Untersuchungsarbeit von Joachim Hirsch etwa[36] ging diesen Weg, doch beinahe im Verborgenen, als ob lediglich auf einem besonderen Gebiet die Ausgangshypothesen der Frankfurter Schule wiederholt und vertieft würden. Tatsächlich verschob die Analyse der Anpassungsmechanismen staatlich-administrativer Apparate an die sich verändernden sozialen Bedingungen der kapitalistischen Realisierung des Werts den diskursiven Schwerpunkt auf den Zusammenhang, der sich mehr oder minder direkt zwischen der kapitalistischen ökonomischen Basis und dem Staat etabliert. Staatliche Planung verweist hier nicht allein auf die politische Notwendigkeit, bezogen auf den Zweck, das ökonomische Wachstum des Systems, die Ziele intern abzustufen, Kriterien festzulegen und ihr Funktionieren zu gewährleisten, sondern vor allem stellt Planung eine Initiative dar, darauf ausgerichtet, kontinuierlich die Gesellschaftsordnung zu determinieren, die der Reproduktion kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse entspricht. Im Spätkapitalismus kann diese Beziehung zwischen ziviler Gesellschaft und Staat nur strategisch sein, angelegt auf ein »gleichgewichtiges« ökonomisches Wachstum (wobei Gleichgewicht die kapitalistische Verteilung der Einkommen, der Investitionen sowie die entsprechende Definition der Bedürfnisse bedeutet) und auf eine Infrastruktur zur Reproduktion der Arbeitskraft und der Produktionsbedingungen (des Profits). Kapitalistische Vergesellschaftung wird hier erneut zur Vergesellschaftung des Ausbeutungsverhältnisses im eigentlichen Sinn. Die gesamte Staatsmaschine entwickelt sich entlang der Notwendigkeit, diese Vergesellschaftung des kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisses zu kontrollieren. Von der Analyse der kapitalistischen Warenzirkulation und ihrer Infrastruktur muß man sich hier erneut einer Bestimmung der produktiven Arbeit zuwenden und deren Auftreten und Wirkungen im Staatsapparat prüfen. Gewissermaßen negativ wird die strukturelle Besonderheit des Verhältnisses von Staat und kapitalistischer Entwicklung durch die neue Erscheinungsform der Krise gezeigt. Die Krise tritt auf diesem Niveau der Entwicklung immer als politische

Krise auf, und zwar nicht, weil es etwa keine ökonomische Materialität der Krise mehr gäbe, sondern vielmehr, weil ihre Besonderheit so weitreichend gesellschaftliche Bedingungen voraussetzt, daß man ihre spezifische Erscheinungsform nur politisch begreifen kann. Die Wechselbeziehung von kapitalistischer Vergesellschaftung und Staat findet gerade durch diese Hervorhebung des Politischen ihre nicht mehr hintergehbare klassenmäßige Bestimmtheit.

Einen vergleichbaren Ansatz läßt noch deutlicher etwa die Untersuchung *Die Finanzkrise des Staates* erkennen, die der kalifornische Autor James O'Connor vorlegte. Der Staat in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften muß demnach sowohl Akkumulations- als auch Legitimationsfunktionen ausfüllen. Was die Akkumulationsfunktionen angeht, so zielen sie darauf, die Vergesellschaftung der Reproduktionskosten des konstanten wie auch des variablen Kapitals durchzusetzen. Die Legitimationsfunktionen wiederum lassen sich, nach dem Ausdruck von Marx, als gesellschaftliche Konsumtion, als öffentliche Ausgaben also, messen und zielen darauf, zwischen gesellschaftlicher Nachfrage und kapitalistischem Angebot ein lineares Verhältnis, eine Entsprechung herzustellen. Das interessanteste Element dieses Ansatzes ist nun die Widersprüchlichkeit, die sich in der Entgegensetzung der Ebenen von sozialer Akkumulation und sozialer Legitimation eröffnet.

Tatsächlich läßt O'Connor in dem von der Frankfurter Schule hervorgehobenen zwangsläufigen Zusammenspiel integrativer Mechanismen und repressiver Apparate die Möglichkeit des Widerspruchs aufscheinen. Diese Widersprüchlichkeit taucht auf allen Ebenen der Staatsmaschine auf, von den Finanzen und Steuern bis zur Währung. Doch all das ist lediglich angedeutet, während der Widerspruch in Wirklichkeit nicht abstrakt ist; er zeigt sich, sobald organisierte und antagonistische gesellschaftliche Kräfte auftreten: Dann wird die virtuose Koinzidenz von Profit und Finanzierung öffentlicher Ausgaben unmöglich, die Legitimation der Akkumulation gelingt nicht mehr, die Krise taucht wieder auf – als politische Krise, als Krise des Staats.

Diese Ansätze verbleiben mit Sicherheit noch auf dem (recht zurückgebliebenen) Terrain einer objektiven Analyse zur Struktur des Kapitalismus und zu den Widersprüchen, die sie kennzeichnen – zugleich scheint hier noch die Idee des Kommunismus als Planwirtschaft und produktive Rationalität am Werk zu sein. Doch scheint sich ein Weg, über die Strukturanalyse der »Frankfurter« hinauszugehen und aus ihnen Nutzen zu ziehen, anzudeuten. Denn trotz allem taucht – im Innern des formierten Moloch, als der uns der planwirtschaftliche Staat des Spätkapitalismus begegnet, und gegen ihn – ein Hinweis auf Widersprüche auf, die weniger durch die Beziehung von Kapitalisten untereinander und durch den Kampf um die Verteilung des Profits bestimmt werden als vielmehr durch den

Kampf der beiden Klassen. In das festgefügte Bild, das die Frankfurter Schule vom Staat gezeichnet hat, wird hier der Klassenkampf eingepaßt.

Zur Strukturanalyse des bürgerlichen Staats: Staat und Krisentheorie

Dies ist nur ein Anfang. Auch andere theoretische Strömungen nahmen die Strukturanalyse des Staats wieder auf und öffneten sich den Fragen des Klassenkampfs. Es ist, als ob die Staatstheorie, nachdem sie allzu lange einem gewissen materialistischen Primitivismus hörig war (der in Form der Thesen über das instrumentelle Verhältnis von Monopolen und Staat auftrat), erneut umgeschlagen wäre und ihr, in einer dialektischen Bewegung, die bestimmte Negation einen Standpunkt böte, der es erlaubt, die Spezifik der Funktionsweise des Staats einzuholen. Nun, am Ende dieses Gangs der Dialektik, tauchen Momente einer Synthese auf, die über die Komplexität der Analyse hinausgehen und sie aus der Arbeiterperspektive neu zusammensetzen. Selbstverständlich bezeichnet diese dialektische Entwicklung nur den Umschlag im Denken, und sie dient uns einfach als Leitfaden für unsere Darstellung.

Mit Sicherheit kann man davon ausgehen, daß zusammen mit dem erneuten heftigen Zutagetreten der kapitalistischen Krisenelemente im jüngsten Zyklus auch die Strukturanalyse des Staats in ihrer zentripetalen Einseitigkeit in die Krise geraten ist. Freilich nicht in dem Sinn, daß der qualitative Sprung geleugnet würde, den sie für die Entwicklung der marxistischen Staatstheorie darstellt: definitiv und irreversibel in der These, daß der Staat der Entwicklung im allgemeinen innewohnt und als deren innere Vermittlungsinstanz auftritt. Die Theorie gerät vielmehr in die Krise angesichts des Problems aufzuzeigen, wie der Staat, der sich bereits als Substitut der Selbstbewegung des Kapitals angedient hatte, die Krise erfahren würde, in welchen Formen er involviert wäre und wie er reagieren würde.

Von seinem Standpunkt aus versucht etwa Offe, einen ersten Entwurf zur Krisentheorie auszuarbeiten.[37] Zunächst macht er deutlich, daß das Verhältnis des Staats zu den Einzelkapitalen elastisch ist und diese grundlegende Bedingung eine langfristige Abstimmung der Entwicklung erlaubt, und weiter, daß die ökonomischen und transaktiven Funktionen, die der Staat übernommen hat, die Geltung der ökonomischen Gesetze des Markts wesentlich verändern; nachdem er so die Komplexität und allseitige Artikuliertheit der Subsumtion kapitalistischer Entwicklung unter den Staat hervorgehoben hat, erklärt Offe das Wiederauftreten der Krise als notwendigen Effekt beim Übergang regulierender Funktionen vom Markt auf den Staat. Die Anarchie des öffentlichen Sektors wäre dann das notwendige Gegenstück zur anhaltenden Rationalisierung der ökonomischen Entwicklung. Dies verbleibt auf der Ebene der wieder in Erscheinung

tretenden Widersprüche. Was darüber hinaus die Qualität der Widersprüche anbelangt, so läßt sich feststellen, folgt man etwa den Ergebnissen aus O'Connors Analyse, daß sie determiniert sind durch Aporien, die sich aus dem Verhältnis von Akkumulations- und Legitimationsprozeß ergeben, beziehungsweise, wie Offe es ausdrücken würde, durch die Asymmetrie zwischen den Folgen des Verwertungsprozesses und den Mitteln, durch die er reguliert ist. Ausgehend von der US-amerikanischen und der bundesdeutschen Entwicklung konzentrieren sich diese Autoren vor allem auf zwei parallele Phänomene: zum einen sind das die Verdrängung und Marginalisierung eines steigenden Anteils der Arbeitskraft aus dem Produktionsprozeß, ein Ergebnis der Perfektionierung im Produktionsablauf wie auch eine Folge der Präventionsstrategien, derer man sich gegen Konflikte bediente; zum anderen sind es, innerhalb jener dialektischen Zusammenhänge, die beständige Ausweitung des funktionalen Chaos in den öffentlichen Apparaten und die Ausdehnung parasitärer Merkmale (und Organe) im Staat des reifen Kapitalismus. All dies wird sicherlich nicht angeführt, um die revisionistischen Thesen von der Autonomie des Staats und von der Möglichkeit rationaler Reformen zu bestätigen; es dient im Gegenteil der Versicherung, daß der reformistische Versuch, den Staat des reifen Kapitalismus zu kontrollieren und zu transformieren, aussichtslos ist.[38] Die dem kapitalistischen Plan-Staat innewohnende Tendenz, eine wirkliche Stabilität zu garantieren, indem eine gewisse Menge des gesamtgesellschaftlichen Mehrwerts angeeignet wird, eine umfassende administrative und planerische Rationalität ebenso wie ein effizientes und dynamisches System der Legitimation organisiert werden, diese Tendenz stößt verstärkt auf krisenhafte Gegentendenzen auf der strukturellen Ebene des staatlichen Plans, die wiederum unerbittlich sein Scheitern determinieren.

Mit diesen Entwürfen zur Krisentheorie macht der strukturanalytische Ansatz zweifellos einen großen Schritt nach vorn, insofern das vom Staat entworfene Bild um seine dialektische Dynamik erweitert wird. Doch ist dies ausreichend, um den tatsächlichen Klassencharakter der Krise und des Staats zu erfassen? Die Frage wird in dem Maß entscheidend, wie es Versuche gibt, auf genau diesem Terrain durch institutionssoziologische Entwürfe die Krisentheorie zu verkürzen und abzuschließen.[39] Und andererseits ist zu bedenken, daß die Argumentation Offes – aus der Perspektive des Klassenkampfs betrachtet – eben nur ein Moment auf dem Weg zu einer zusammenhängenden und systematischen Krisentheorie darstellen kann.

Betrachten wir das Problem Schritt für Schritt. Offe erklärt ausdrücklich: »Die formelle Politisierung des Verwertungsprozesses verändert seine Klassenstruktur.« (Offe 1972: 60) In der Tat muß sich, betrachtet man einen Akkumulationsprozeß, dessen Organisation sich wesentlich auf administrative Mittel

und Formen gesellschaftlicher Vermittlung jenseits der bloßen Warenproduktion stützt, die Klassendefinition ebenso ändern wie die einzelnen Bestimmungen der Krise.[40] Allerdings gerät Offes Argumentation an dem Punkt ins Stocken, an dem er versucht, das Problem der Klassenbestimmung durch den Hinweis auf Bewußtseinsformen, ihre kollektiven Veränderungen und Neubildungen zu lösen. Das Fehlen einer Klassenbestimmung bringt die Analyse zum Stillstand – mit unmittelbaren Folgen für deren weitere Entwicklung. Und ebenso ruht auch das politische System in seiner Stabilität oder aber gerät in der Krise ins Schwanken, ohne jegliche materielle Bestimmungen: Was in Wirklichkeit verschwindet, wenn die »alte« Konzeption vom Antagonismus zwischen beiden Klassen ausgeschlossen wird, ist das Bewegungsgesetz des Systems. Der Neuansatz zum Krisenproblem auf der Ebene der Gesamtstruktur, der Gliederung des Staats und der zunehmenden Vereinheitlichung politischer und ökonomischer Prozesse löst nicht das Problem des Klassencharakters, der Dynamiken, der Zielrichtung und Bedeutung der Entwicklung. Das Problem stellt sich nur auf neuer Stufe – das sollte als äußerst wichtiges Moment festgehalten werden.[41]

Was bestimmt nun die Dynamik der Krise? Wie kann das Problem neu formuliert werden angesichts des geplanten und allgegenwärtigen Charakters des heutigen Staats?

Man näherte sich der Frage – und einer Antwort – zunächst, indem besonderer Nachdruck auf das grundlegende Verhältnis zwischen dem Staat und der dialektischen Gesamtheit der Einzelkapitale gelegt wurde.[42] Besonders Elmar Altvater, darin in Übereinstimmung mit den Thesen der Frankfurter Schule, gelingt es in seinen Thesen zu den »Problemen des Staatsinterventionismus« zu zeigen, daß wenn »der Staat ... weder als bloßes politisches Instrument noch als vom Kapital abgehobene Institution begriffen werden« kann (Altvater 1972: 7), die spezifische Form des vom Staat der gesellschaftlichen Existenz des Kapitals aufgeprägten Amalgams in ihrem Innern die gesamte Dialektik der Konkurrenz von Einzelkapitalen umfassen muß. Im Rahmen dieser Analyse wird das Wertgesetz, seine Wirkungs- und Funktionsweise, nicht als substituiert oder abgeschafft begriffen, sondern vielmehr als bloß modifiziert. Das bedeutet, daß der Staat, während er die Funktionsweise des Markts durch Interventionen auf dem Gebiet der Infrastruktur und allgemeiner Transaktionen bestätigt und garantiert, zugleich eine Art »Vakuum« darstellt, einen »Nicht-Kapitalisten in einer kapitalistischen Gesellschaft«, eine »negative Schranke der Kapitalverwertung« (Altvater 1972: 11, 12, 15). Es handelt sich um ein dialektisches und biunivokes Verhältnis: Der Staat ist zugleich eine (totalisierende) Bedingung und eine Wirkung, ein Effekt (durch den das Wertgesetz in Funktion tritt, als Gesetz des Auseinandertretens und des Ausgleichs der einzelnen Kapitale). Die Tendenz zur Autonomie des Ka-

pitals ist somit der Natur der Kapitalbewegung eigentümlich, setzt sich aber in ein – dialektisch – negatives Verhältnis zur Verwertungstendenz. Der Staat garantiert kapitalistische Verhältnisse (und er garantiert sie zunehmend) in dem Maß, in dem er selbst als Nicht-Kapitalist agiert, er daher kein direktes Moment der Verwertung ist.

Soweit also die Prämissen der Krisentheorie, und darauf gründet sich – in unterschiedlicher Abstufung, je nach der Bedeutung , die der Dialektik der Einzelkapitale zugesprochen wird – die Ableitung der Krise. Einige Beispiele mögen genügen: Der Grad der Unterordnung staatlicher Planung unter die Dialektik der Einzelkapitale erscheint in Wolfgang Müllers »Die Grenzen der Sozialpolitik in der Marktwirtschaft« (Müller 1969) besonders hoch. Die Krise tritt in diesem Fall erneut als Gleichgewichts- und Zirkulationskrise auf. Bei Altvater hingegen stellt die Krise sich als qualitative dar, insofern die Dialektik zwischen Staat und dem über den Markt vermittelten Wertgesetz aus der Perspektive der gleichermaßen wirkenden, biunivoken Tendenzen begriffen wird; die Erscheinungsform der Krise ist die Stagflation, da in ihr zwei Momente zusammenkommen: die Staatsintervention bis zu einem Sättigungsgrad der materiellen (negativen, infrastrukturellen) Bedingungen der Produktion, und die Krise der Realisierung des Werts als Moment kapitalistischer Produktion, da jene an das Funktionieren des Markts gebunden ist. Kurz gesagt kann der Staat, wenn er im Keynesianischen Sinn interveniert, den Zusammenbruch verhindern, doch zugleich führt dies, da der Staat selbst (als Staat) nicht Element der Verwertung ist, zur Stagnation oder zu anderen und neuen Formen der Krise – während sich nur aus den dem Kapitalverhältnis immanenten Kräften Entwicklung ableiten läßt. Paul Mattick schließlich geht in seiner Schrift *Marx und Keynes* (Mattick 1969) zwar von dem grundlegenden Verhältnis zwischen Staat und privaten Kapitalen aus und sieht im Privatkapital die treibende Kraft der Entwicklung, doch hält er sich nicht mit der Alternative auf und sieht die wechselseitige Abhängigkeit zunehmen, eine wie auch immer geartete Intensivierung in der Phase der Krise.

Ich glaube, daß wir an einen entscheidenden Wendepunkt unserer Untersuchung gelangt sind. Nehmen wir doch noch einmal die Stelle beim späten Engels auf, wonach der Staat, um die »Privatproduktion ohne die Kontrolle des Privateigentums« (MEW 25: 454) aufrechtzuerhalten, sich in einen »ideellen Gesamtkapitalisten« verwandelt: »Je mehr Produktivkräfte er in sein Eigentum übernimmt, desto mehr wird er wirklicher Gesamtkapitalist, desto mehr Staatsbürger beutet er aus.« (MEW 20: 260)[43] Selbstverständlich ist diese Bestimmung dynamisch und als Tendenz zu begreifen, doch ebenso klar ist, daß der Prozeß, die Transformation des Staats, sein Auftreten in der Produktionsstruktur, präzise vorausbestimmt wird. Deshalb müssen zwei Entwicklungen bedacht werden: die

abnehmende Bedeutung des Verhältnisses von Staat und Einzelkapitalen, und die Ausdehnung des Ausbeutungsprozesses, der, durch den Staat reguliert, immer umfassender wird. Wir haben nachgezeichnet, wie die Strukturtheorie diese Ausdehnung des Ausbeutungsprozesses verfolgt und auch beschrieben hat, wie dieser im Innern des Staats wieder auftaucht; doch ist sie daran gescheitert, die Spezifik der Ausbeutungsverhältnisse auf gesellschaftlicher Ebene zu bestimmen und tendiert daher dazu, das Bild der Verknüpfung von Plan-Staat und Ausbeutung verschwimmen zu lassen. Aber welchen Sinn kann es haben, von der Kritik dieser Unschlüssigkeit auszugehen, um dann als Grundlage von Verwertung und Krise erneut die Marktstrukturen zu identifizieren? Welchen Sinn hätte es, den Plan-Staat auf ein bloß »konditionierendes« oder »residuales« Element der Mehrwertproduktion zu reduzieren? Aus zwei wird eins: entweder leugnet man den geplanten Charakter des zeitgenössischen Staats (was ein Zeugnis der Blindheit wäre), oder aber man gesteht diesen Charakter zu, wobei es dann unmöglich wird, hintenherum die Dialektik der einzelnen (und überdies privaten) Kapitale wieder einzuführen und ins Zentrum zu rücken. Der Widerspruch von Staat und Einzelkapital wird gleichwohl präsent gehalten werden müssen, doch ist er als untergeordnet zu betrachten (was im übrigen auch das empirische Material nahelegt). Statt dessen muß die Analyse sich des Komplexes »ideeller Gesamtheit« des Kapitals annehmen und den Staat als seine Figuration begreifen; innerhalb dieses Ganzen steht es an, entlang der Klassenlinie eines weiter gefaßten Arbeiterstandpunkts die realen Mechanismen der Ausbeutung, wie sie in der neuen Situation entstehen, zu erkennen. Die Strukturanalyse des Staats wird durch die Krisenanalyse, durch eine Bestimmung der technischen und politischen Zusammensetzung des Proletariats ergänzt und erweitert – in diesem Sinn wird also die Marxsche Werttheorie neu gefaßt.

Dies wirkt sich auch auf die Krisentheorie aus. Eine Reihe von Erklärungen der Krise, die von der strukturanalytischen Strömung entwickelt wurden, wenn auch häufig allzu formal und mit struktural-objektivistischem Blick, erfuhren eine materielle Grundlegung und erlangten allgemeine Bedeutung. Gleichzeitig mit dem qualitativen Sprung, den Kapital und Staat vollbringen – wie ihn Marx prognostizierte und die Strukturanalyse darlegt – gibt es auch einen qualitativen Sprung des gesamten Ausbeutungszusammenhangs. Die Wichtigkeit der subjektiven Momente (im marxistischen oder leninistischen Sinn: als das Gewicht der gesamten Klassenbewegung) und der sich zeigende subjektive Klassenstandpunkt werden zu wesentlichen und entscheidenden Elementen für die Weiterentwicklung und Entfaltung der Analyse.[44] Als methodischer Einwand richtet sich das entschieden gegen jene Positionen, die, während sie in der Analyse nach einem dialektischen Weg suchen, fortwährend vergessen, daß die Marxsche Dia-

lektik den objektiven Kreislauf des Kapitals nur insofern einschließt, als dieser auf der Dialektik der Ausbeutung und dem antagonistischen Verhältnis der beiden Klassen beruht.[45]

Im Großen und Ganzen führt die notwendige Veränderung der Klassennatur eines Akkumulationsprozesses, der auch formal politisch wurde – wie Offe vielleicht sagen würde – die Analyse zurück zur Bestimmung der neuen Art und Weise, wie (und in welchen Formen) produktive Arbeit auftritt, zur Bestimmung der neuen Gestalt des Proletariats etc.[46] Viel Untersuchungsarbeit liegt vor uns, doch nur so – mit einer angemessenen Vorstellung vom Staat – ist es vielleicht möglich, sich wieder ein Verständnis von der Klassendimension und vom antagonistischen Klassenverhältnis anzueignen.

Eine Zwischenbemerkung: Spiegelfechtereien, Anspielungen und Selbstkritik in der bürgerlichen Theorie

Bemerkenswert erscheint die Tatsache, daß, während die kommunistische Staatstheorie über die Gegenwart der Arbeiterklasse nur beiläufig nachzudenken scheint, die bürgerliche Theorie, die ihr programmatisch negierend oder mystifizierend, sie jedenfalls mediatisierend begegnen muß, zur Arbeiterklasse hingezogen und gezwungen wird, an deren politischen Erfolgen ihren eigenen theoretischen Wert zu bemessen. Obwohl es der bürgerlichen Theorie unmöglich ist, Arbeitersubjektivität als theoretisches Moment zu denken, das heißt marxistisch gesprochen die Gesamtheit der Klassenbewegung, sei sie nun spontan oder bewußt, hätte sie ihren Bezugspunkt in der Arbeitskraft oder in der Partei, als in der Kapitaldialektik aktiv zu begreifen, trotz dieser Beschränkung also nimmt die bürgerliche Theorie die Materialität der sich zeigenden Subjektivität und die daraus sich ergebenden Konsequenzen wahr und verfolgt diese Entwicklungen paradoxerweise aufmerksamer als dies häufig im Bereich der Theorie der Fall ist, die der Arbeiterklasse nahesteht.[47] Dies ist nicht der Ort zu fragen, warum dem so ist oder die zahlreichen anderen Irrwege des Revisionismus nachzuzeichnen. Interessanter ist zu untersuchen, wie die bürgerliche Theorie sich der Problematik des Staats nähert, während in ihr das entschiedene Auftreten der Arbeiterklasse – wie ein Geist, den man austreiben muß – präsent bleibt.

Inzwischen dürfte bekannt sein, wie die Entwicklung der Staatstheorie, von Keynes bis zum New Deal, bedingt wurde durch das Nachdenken über die Ursachen der großen kapitalistischen Krise, die nach der Machteroberung der Bolschewiki von 1917 einsetzte und bis in die dreißiger Jahre andauerte. Die Konzeption des Staats, die damals entwickelt wurde, gründete neben gewaltigen Anstrengungen, die Arbeiterklasse technisch neu zusammenzusetzen und also den Facharbeiter durch den Massenarbeiter zu substituieren, auf dem Versuch, den

Staat in eine dynamische Maschine zu verwandeln, die in der Lage wäre, die kapitalistische Entwicklung planend und reformistisch zu mediatisieren.[48] Dieser Erneuerung des kapitalistischen Staats war die ökonomische Theoriebildung ebenso untergeordnet wie die angewandten Wissenschaften gesellschaftlicher Ausbeutung, Soziologie, Human Engineering, Stadtplanung etc. Allerdings erwiesen sich die maßgeblichen Entwicklungshypothesen des Keynesianismus als bestätigt; der grundsätzlich wahrgenommene Dualismus wurde in eine kontinuierliche und stabile Vermittlung übersetzt und ging schließlich in die Rekonstruktion der Grundkategorien des Kapitals wie Profit, Wachstum und erweiterte Reproduktion ein. Auch die »Stagnationsschule« modifizierte diesen Keynesianischen Ansatz nicht wesentlich: ihr prognostischer Pessimismus berührte nicht den theoretischen Rahmen.[49] Die theoretischen Grundlagen zu erschüttern bedurfte es mehr Zeit – einer historischen Epoche voller folgenschwerer Ereignisse, des Zusammenbruchs der übrig gebliebenen Gleichgewichtsillusionen wie des Auftretens anders nicht zerstörbarer proletarischer Klassenkräfte. Die vollständige Dialektisierung des Bilds vom Kapital ist so Resultat bürgerlicher ökonomischer Theorie der Periode nach dem zweiten großen imperialistischen Krieg. Welche Begriffe brachte diese theoretische Entwicklung hervor? Welche Rückwirkung auf das kapitalistische Bild vom Staat hatte sie?

Der Weg, den Piero Sraffa einschlug, die bedeutendste theoretische Figur unter den bürgerlichen Neuerern auf dem Gebiet ökonomischen Geschehens, ist hinreichend bekannt.[50] Sein Ausgangspunkt ist die Ablehnung und Kritik aller Versuche der klassischen bürgerlichen Ökonomie, eine Theorie des Markts auszuarbeiten, weil er es für unmöglich hält, von der Bestimmung der Profitraten, die von dem in sie eingegangenen Arbeitswert abhängen, zu einer Theorie der allgemeinen Profitrate überzugehen. Die keynesianische optimistische Überzeugung, die Kategorien des Kapitals rekonstruieren zu können, wird durch eine Analyse zerstört, die die Möglichkeit der (kapitalistischen) Vermittlung sämtlicher Beziehungen zwischen den bestimmenden Elementen des Kapitals auflöst – besser gesagt, aller außer einer: »Die Profitrate ergibt sich aus einer linearen Funktion des Lohns.« (Napoleoni 1974: 52) Die ökonomische Theorie wird derart bewußt in eine Verteilungstheorie verwandelt, in der jedes endogene Element zur quantitativen Bestimmung der Verteilung verschwindet, während exogene Faktoren, nämlich die Klassenkräfteverhältnisse, den entscheidenden Vorrang gewinnen.

Wie Claudio Napoleoni anmerkte, liefert Sraffa in dieser Hinsicht »die grundsätzliche Rechtfertigung aller zeitgenössischen Versuche, die ökonomische Diskussion auf die Projektierung praktischer Planungsinstrumente zu beschränken« (Napoleoni 1974: 59). Weniger gutmeinend könnte man feststellen, daß

Sraffas Arbeit einzig eine Erweiterung der Algebra Leontieffs, des großen menschewistischen Planers, darstellt.

Nun bleibt festzuhalten, daß angesichts der kategorialen Auflösung des Kapitals und einer unkontrollierten Veränderung der Variablen Arbeitslohn der Typ des geplanten Staats zentrale Bedeutung erlangte: Insofern die Kategorie »Kapital« nicht zur Vermittlung fähig war, wurde sie durch die Kategorie »Staat« ersetzt. Mehr noch: Der Staat wird hier implizit so konzipiert wie in den marxistischen Strukturanalysen, das heißt nicht als bloß die Marktregeln substituierend, sondern als spezifische Erneuerung, als Fähigkeit, die Grundzüge der Verwertung zu determinieren, wenn auch vielleicht nur unter den regulierenden Kräfteverhältnissen in der Distribution. Der Kapitalbegriff wird innerhalb der Staatsbestimmung rekonstruiert; der Begriff des Werts ist nicht mehr länger Substanz oder Maß, sondern lediglich Ausdruck des Willens zur Mediatisierung der sozialen Antagonismen, wie er sich im Staat verkörpert. Wie zur paradoxen Bekräftigung all dessen fügt der Ökonom an: »Die beste Art, der Distributionstheorie die Stirn zu bieten und erneut die Wirklichkeit des Klassenkampfs in die grundlegende Problematik der Politischen Ökonomie einzuführen, scheint wohl zu sein, Sraffas Beziehung zwischen Lohn und Profitrate mit dem wenigen zu kombinieren, das wir – meist von Marx – über das Wechselspiel zwischen realen und monetären Phänomenen wissen.« (Nuti 1974: 271) Das hieße ungefähr zu sagen: Wir sprengen das Verhältnis von Kapital und Klasse noch weiter auf, unterstreichen seinen exogenen Charakter und verorten es entschieden im Horizont der mächtigen und totalen Mystifikationen, für die Geld und Staat stehen.

Von Keynes zu Sraffa wird so ein theoretischer Weg beschritten, der, während er die planwirtschaftliche Staatlichkeit als einzig mögliche Alternative zur Zersetzung des Markts betont, in zunehmender Deutlichkeit und mit weniger Illusionen auf den antagonistischen Charakter dieser totalitären staatlichen Wirklichkeit verweist. Arbeitersubjektivität, proletarische Subjektivität – als dem System völlig äußerlich und dennoch ständig präsent – ist das Moment, das die bürgerliche Wirtschaftswissenschaft und ihre Lehre von der staatlichen Regulierung immer stärker subsumieren und zugleich herausstellen muß.

Doch ist diese Richtung nicht nur in den höheren Sphären des kapitalistischen ökonomischen Bewußtseins eingeschlagen worden, sondern ähnlich auch, allerdings bisweilen auf verschlungenen Pfaden durch sumpfiges Gelände, von der mal diensteifrigen, mal knechtischen bürgerlichen Rechtswissenschaft. Auch in diesem Fall brachte die Krise nach dem ersten großen imperialistischen Krieg wesentliche Veränderungen hervor, die im Versuchslabor des New Deal zu einigen definitiven Verschiebungen im Verhältnis des Rechts zum Staat führten. Hieraus resultiert das Projekt, das Recht auf institutioneller Ebene und mit Hilfe bestimmter Thesen der realistischen Schule zu transformieren, das heißt es funktional auf die Organisation der Zustimmung zu einzelnen und konkreten Zielen der Reform abzustimmen. Diese Unterordnung des Rechts unter die Verwaltung wurde als Versuch charakterisiert, das Prozedurale gegenüber dem Normativen zu privilegieren, reformistische Ziele über repressive Normierung zu stellen und die pluralistische Konsensbildung über die Autorität des zentralisierten Rechtssystems.[51] Der demokratische Interventionismus des New Deal ist in dieser Hinsicht ein Keynesianisches Experiment auf dem Gebiet des Rechts, das sich radikal vom traditionellen Interventionismus sowohl liberaler als auch faschistischer Regime unterscheidet. Verschiebung im Verhältnis des Rechts zum Staat bedeutet hier tatsächlich, daß der Rechts-Staat, das heißt der Staat, der durch die Präexistenz eines öffentliches und privates Recht garantierenden und schützenden Rechtssystems ausgewiesen ist, sich das Recht in demokratischen Formen wiederaneignet, es zu einer Staatsfunktion macht und den Versuch unternimmt, das System von Garantien und Sicherungen dynamisch, *a posteriori*, nicht formal als vielmehr substantiell in Gang zu setzen. Die Anziehungskraft dieses Projekts darf als enorm eingeschätzt werden, vergegenwärtigt man sich die Reihe jener Juristen, deren Hintergrund das europäische formale Recht war und die, durch die Emigration mit den Erfahrungen des New Deal in den dreißiger Jahren in Kontakt gekommen, dessen Hypothesen zur Grundlage ihrer weiteren Arbeiten machten. Wir reden nicht allein von Franz L. Neumann oder Carl Joachim Friedrich, sondern vor allem von Hans Kelsen, dessen späte Theorie dem mühevollen Versuch gewidmet ist, das Problem zu lösen, wie in dynamischen und prozessuralen Formen ein rechtsgültiger Akt sich vollziehe. Die Zirkularität normativer und exekutiver Akte wurde hier der Schlüssel zur Demokratisierung des Systems. Die Ziele liberaler Rechtsgarantien wurden aufgenommen und verklärt als akzessorische Momente einer juridischen Machtideologie, für die Validität und Legitimität dem System immanent sind, und zwar insofern, so der Schluß, als das System die gesamte Bewegung gesellschaftlicher Materialität, die es reguliert, auch verkörpere. Hier findet sich die Kelsensche Utopie wieder – sie ist in dem Sinne utopisch, wie bereits in den Arbeiten des Abbé Saint-Pierre und bei Immanuel Kant die Untersuchung mit einer kosmopolitischen und entschieden utopischen, moralisierend internationalen Funktion des Rechts schloß, und hierin fand jede gesellschaftliche Ordnung ebenso ihre Begründung wie die Arbeit der Juristen.

Internationale Ordnung aber heißt Bretton Woods, heißt Imperialismus etc.[52] Und auch was die juristische Übersetzung des Keynesianismus in eine jeweilige innere Ordnung anbelangt, so sind die Auswirkungen paradox. Der gleiche demokratische Schub, der die Umkehrung der traditionellen Beziehung von Staat

und Recht erlaubt, wie sie im Rechtsstaat gegeben ist, führt in Wirklichkeit zur Verstärkung des totalitären Charakters des Staats, der, obwohl er wenig mit dem traditionellen Legitimismus gemein hat, doch seine definitiven und formalen Züge wiederherstellt. Die reformistische Verlagerung und Verschiebung des Rechts im Staat, die aus der kapitalistischen Notwendigkeit folgt, die möglicherweise subversiven Subjekte zu erkennen und zu kooptieren, führt schließlich, so ließe sich folgern, zu einer unverhältnismäßigen Überhöhung des Staats gegenüber dem Recht, der Legitimität gegenüber der Legalität. Wir finden hier erneut die Umrisse der von der Strukturtheorie beschriebenen Gestalt des Staats.[53] Am Schluß des Wegs wird zwar das Ende des Rechtsstaats wie auch entsprechend das Ende der Funktionalität des Markts erkannt und der demokratische Versuch unternommen, die Partizipation der Subjekte ins Rechtssystem zu integrieren, doch reformuliert dies den Staat und betont seine zentralistischen, bürokratischen und autoritären Züge. Mit Kelsens Aufwertung trifft sich die von Carl Schmitt, Dezisionismus und rechtswissenschaftlicher Realismus werden verknüpft, technokratische Ansätze und der Kult der Effizienz kommen mit demokratischen Glaubensbekenntnissen daher.[54]

Es war durchaus ein Schritt nach vorn. In der juridischen Mystifikation der Klassenverhältnisse wurde der Gegner, seine neue Bedeutung und seine verallgemeinerte antagonistische Anwesenheit im Innern des Systems der Macht erkannt und erneut auf höherer Ebene mystifiziert. Die bürgerliche Theorie, soviel wird deutlich, formuliert in den beiden strategischen Bereichen der politischen Ökonomie und der Rechtswissenschaft neben der Annäherung an eine zutreffende Bestimmung des Klassenantagonismus einen mediatisierenden und definierenden Ansatz, um sich die Realität des Staats zu vergegenwärtigen – und um sie zu mystifizieren – in genau dem Moment, als diese Realität mühevoll von einem proletarischen theoretischen Standpunkt wahrgenommen wird. Selbstverständlich geht es uns nicht um Einverständnis oder Unterstützung für die bourgeoise Wissenschaft, sondern vielmehr darum, uns zu rüsten, um sie anzugreifen und zu zerstören. Möglich wird dies jedoch nur, wenn man die realen Dimensionen des heutigen Staats versteht. Und dazu haben, unbeschadet ihres marxistischen Anspruchs, weder Stamokap-Revisionismus, noch verschiedene Neo-Gramscianismen, noch diverse objektivistische und ökonomistische Schwankungen der Strukturtheorie viel beizusteuern.

Die bürgerliche Theorie dagegen bewegt immer ein sicherer Klassenhaß, der es ihr erlaubt, ihren Gegner zu identifizieren: nämlich jene außerordentliche Subjektivität, die in den proletarischen Massen des entwickelten Kapitalismus liegt. Jener Haß erlaubt ihr, der Wirklichkeit näher zu kommen als viele »Marxisten«.

Noch einmal das Problem: Staat, Klassenkampf, Übergang zum Kommunismus

Um die Krise des Plan-Staats gab es allzuviele Debatten, verworrene Diskussionen, die Gefahr liefen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Doch tatsächlich bedeutet die Krise der Planungsprozeduren, die gleichermaßen in den angelsächsischen wie in den kontinentaleuropäischen Staaten eine Rolle spielt, keinesfalls, daß die Entwicklung hin zum Staat, der als unbegrenzte Repräsentation des Gesamtkapitals Gestalt annimmt, zum Stillstand gekommen wäre.[55] Die Krise des Plan-Staats bereitet im Gegenteil den Weg für einen weiteren Schritt, einen weiteren qualitativen Sprung im Verhältnis von Staat und kapitalistischer Produktion. Keineswegs eröffnet sie eine neue Runde der Konkurrenz zwischen Einzelkapitalen, noch wertet sie die Marktregeln neu auf oder schaltet die selbstverständliche Möglichkeit zu intervenieren aus. Vielmehr wird die Notwendigkeit staatlicher Intervention in den großen Produktionskomplexen des Kapitals auf die Spitze getrieben, während die Verfügung über die Produktionsbedingungen und die Fixierung transaktiver Funktionen in der Warenzirkulation sich intensiviert und konsolidiert. Vom Ende des Plan-Staats zu sprechen, ohne die Bedeutung und das Ausmaß der Krise zu erklären, führt zu zwei untergeordneten Fehlern und einer fundamentalen Verzerrung. Der erste Fehler ist typisch für den Rechtsfetischismus, der juristische Vorgänge für strukturelle Phänomene hält und entsprechend aus der Unzulänglichkeit und dem Versagen von Planungsverfahren die Blockierung der realen kapitalistischen Prozesse ableitet. Der zweite Fehler resultiert aus der Unfähigkeit zu sehen, wie der Plan-Staat des Gesamtkapitals sich der Rechtsinstrumente bedient und dabei von Zeit zu Zeit ihren instrumentellen Charakter und ihre funktionale Bedingtheit überspannt: doch das funktionale Chaos der planenden Staatsmaschine ist durch eine Klassenlogik geprägt. Allein sind dies, wie gesagt, untergeordnete Fehler. Die grundlegende Verzerrung besteht in einem falschen Glauben an das Bild kapitalistischer Entwicklung: Dem proletarischen Ziel der Zerstörung des Staats als Repräsentant und Kern kapitalistischer Macht wird das abgenutzte Bild des einzelnen Kapitalisten gegenübergestellt, die verblaßte Fahne des »Sozialismus« hochgehalten und all die verachteten Waffen des Opportunismus werden wieder hervorgekramt.

Was bedeutet also die Krise des Plan-Staats? In welchem Sinn und warum sind die Prozesse und Instrumente der Planung in der Krise, als Komplex, in ihrer Gesamtheit als konstitutionelle Größe (während sie im einzelnen häufig durchaus funktionieren)? Allgemein bedeutet Krise des Plan-Staats die Krise des Keynesianischen Staats, als Projekt staatlicher Intervention zugunsten kapitalistischer Entwicklung, die auf einer Politik zur Regulierung des Einkommens im großen Maßstab beruht, auf einem im wesentlichen finanzpolitischen Instrumentarium

und auf einer sozialistisch daherkommenden Ideologie. Diese Krise wird vor allem bestimmt durch die unzureichende Präsenz des Staats im Innern des ökonomischen Mechanismus und die unzureichende Automatisierung der Intervention: Der Staat ist konfrontiert mit einem hohen Niveau der Arbeiterkämpfe, der proletarischen Kämpfe, die das Terrain der Planung nutzen, und zwar sowohl im Sinn eines einfachen, direkt politischen Bruchs (die Qualität der Forderungen) als auch im Sinn des Bruchs mit den vom Kapital vorgegebenen Proportionen im Reproduktionsprozeß (die Quantität der Forderungen). Mit anderen Worten waren in vielen neuen Situationen, denen sich das planwirtschaftlich organisierte Kapital gegenübersah, die eingebauten Partizipations- und Selektionsinstrumente nicht hinreichend effektiv; der kapitalistische Apparat zur Eindämmung und Verwirrung der Arbeiterangriffe war nicht in der Lage, durch eine sorgfältige Dosierung repressiver Maßnahmen und technologischer Innovation, politischer Konsensbildung und ständiger Konfliktprävention zum Zug zu kommen. In dieser Situation konnten die Kämpfe der Arbeiterklasse – dank der massiven Unterstützung durch die Kämpfe des internationalen Proletariats – die staatlichen Planungsprogramme in die Krise stürzen und so Entwicklungen in Gang setzen, die zu einer radikalen Systemkrise führten. Der Fall der Profitrate, eine typisch wiederkehrende Folge der kapitalistischen Produktionsweise, fällt zusammen mit dem massenhaften Angriff auf den Profit, der nicht nur direkt die Verwertungsmechanismen traf, sondern zugleich das Ende oder zumindest die Dämpfung der üblichen Mittel bedeutete, die Rate und Masse des Profits erneut zu stabilisieren. Zum ersten Mal in seiner Geschichte erlebte das Kapital einen Angriff solchen Ausmaßes, daß die ökonomischen Gesetze der Entwicklung und Krise überwunden wurden. Die klassischen Schemata der kapitalistischen Ökonomik – Inflation, Rezession, Erwerbslosigkeit, Krise, Restrukturierung, Entwicklung – konnten nun nur noch funktionieren, wenn sie durch ein Mehr an Macht verstärkt wurden: ihr spontanes Funktionieren hatte sich umgedreht; spontan hingegen war die Gleichzeitigkeit von Ereignissen, die aus der Sicht kapitalistischer Wissenschaft und Erfahrung widersprüchlich sind. Paradoxerweise ging die Multiplikation und die erweiterte Reproduktion der Krise durch die integrativen Mechanismen spontan vor sich, gemessen an der Kompaktheit der Struktur und Funktionsweise des reifen kapitalistischen Staats: Ein *Input* der Arbeiterkämpfe zog einen Prozeß der *Konversion* nach sich, der die einzelnen Ursachen der Krise reproduziert und multipliziert hat, ein institutionelles Chaos determinierte und schließlich zu einem allgemeinen kritischen *Output* führte, der selbst wieder neue und veränderte soziale Kämpfe hervorbrachte, vor allem aber Bedingung der Kommunikation und Zirkulation der Kämpfe ist.

Unter den Bedingungen dieses Krisentypus und dieser Klassenkräfteverhältnisse besteht der einzig gangbare kapitalistische Ausweg darin, die Verbindung von Staat und Gesamtkapital voranzutreiben. Das Kunststück der Rekonstruktion kann nur in dem Maß gelingen, als der Staat, indem er über das Keynesianische Gleichgewicht gegenüber dem Gesamtkapital hinausgeht, seine Präsenz in den produktiven Apparaten selbst betont, das heißt, daß er seine Rolle als »Verstärker« im Verwertungsprozeß mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln annimmt. Die politische »Verwertung« läßt die Verwertung des Kapitals real werden. In dieser Hinsicht werden die Aufsicht des Kapitals über einen Produktionssektor und das Instrumentarium und Personal seines Kommandos (Techniker, Leiter, kleine Chefs etc.) öffentlich, werden »Beamte« und Anhängsel der Staatsmacht, Konsolidierung der Regeln des Kommandos in der Produktion. Das gilt gleichermaßen für die Mechanismen der Konsensbildung, ob in politischer oder gewerkschaftlicher Form. Ausgehend von diesem neuen Machtgewebe bilden sich neue Techniken der Planung: Geplant wird nicht für große gegliederte Komplexe im Sinn eines sozialistisch reformulierten Konsenses, sondern Planung verfolgt innere Trennungen, sucht präzise nach einem Konsens, der differenziert und politisch determiniert bestimmte Segmente der Arbeiterklasse von anderen trennt, der in dem Maße selektiert und kontrolliert wie er die gesellschaftliche Produktion organisiert und reorganisiert etc.

Diese Phänomene sind in einer radikalen und richtungsweisenden Form vielleicht am einfachsten in der BRD zu beobachten, wo sie sich vor dem Hintergrund einer besonderen politischen Geschichte und in einer Reihe integrativer Maßnahmen entwickelten, die unter den fortgeschrittenen Kapitalismen nicht ihresgleichen finden. Diese Situation ist möglicherweise darauf zurückzuführen, daß im Deutschland der Nachkriegszeit der Keynesianismus (der ja sogar interessante Ähnlichkeiten zum Nazismus aufwies) nicht zur Grundlage der Politik wurde, denn seit der alliierten Besatzung war der Verfassungsaufbau geprägt durch ein sozialstaatliches Arbeitsregime.[56]

Doch zurück zu unserem Problem – oder genauer: zur Reformulierung des Problems vor dem Hintergrund, daß die grundlegenden Annahmen der Strukturtheorie zum Staat durch die Phänomenologie der Krise und die Analyse der Restrukturierungsprozesse auf seiten des Kapitals bestätigt werden. Aber der theoretisch-politische Schlüssel zur Lösung des Problems wird damit erst angedeutet. Notwendig ist sowohl auf theoretischer wie auf politischer Ebene eine weitere Vertiefung. Doch ist hier nicht der Ort, dies anzugehen. Dagegen könnten vielleicht ein paar Hinweise nützlich sein, welches Terrain die Vertiefung bearbeiten sollte.

Zunächst zur politischen Ebene: Hier scheinen radikale Verschiebungen erkennbar, in welcher Art die materialistische Analyse von Klassenverhältnissen in

ihrer Gesamtheit zukünftig vorgehen muß. Alle von uns erwähnten Phänomene, ob nun aus dem Blickwinkel der politischen Ökonomie oder der Staatstheorie betrachtet, stoßen die Kritik auf Subjektbestimmungen im Prozeß der Entwicklung und Krise, die nicht länger in einem Feld dialektischer Regeln der Kapitalbewegung und -realisierung definiert werden können. Dieses dialektische Regelwerk ist allem Anschein nach erschöpft, und die Aufeinanderfolge der in der kapitalistischen Entwicklung und/oder Krise zutage tretenden Phänomene weist eine Radikalität des Antagonismus auf, die nicht mehr auf Dialektik zu reduzieren ist. Das Kapital ist Indikator dieser substantiellen Modifikation im politischen Prozeß, der Reformismus übernimmt sie grundlegend.[57] Diese radikale Modifikation in der Struktur des Kapitalverhältnisses – die in allen entwickelten kapitalistischen Staaten die Stabilität eines neuen Machtdualismus, einer epochalen politischen Überdeterminierung aufweist – diese Modifikation also ist in erster Linie auf dem Terrain der Autonomie der Arbeiterklasse zu erfahren: Alle Ziele, alle Praxisformen der Arbeiterautonomie sind durch sie bestimmt. Und in dieser Tatsache taucht eben das politische Problem wieder auf, die Frage nach der politischen Alternative: Die kapitalistische wie die reformistische Perspektive sieht die Konstitution und Ausübung staatlicher Macht vor, die fähig wäre, die Arbeiterklasse in einer Art zu integrieren, die für den Aufschwung und die kapitalistische Entwicklung funktional wäre, jedoch radikal gegen die Artikulationen der Arbeitermacht, der Arbeiterklasse stünde. Man muß das betonen: Die kapitalistische Entwicklung ist nur möglich durch die Zerstörung der Arbeiterautonomie, der Nazismus ist ein notwendiger Bestandteil der Macht. Die andere Seite der Alternative ist klar: Es gibt keinen Arbeiterkampf, der nicht unmittelbar ein Kampf auf dem Terrain der Überwindung, ein Kampf für den Kommunismus, ein Kampf für die Auslöschung des Staats wäre. Oberste politische Aufgabe ist also, den Übergang zum Kommunismus im Mittelpunkt der Diskussion zu halten, die Analysen zur Aktualität des neuen Machtdualismus zu vertiefen und in jeder Organisationsdebatte die Machtproblematik zu forcieren.[58]

In der politischen und ökonomischen Krise stellt sich diese Art Alternative nachdrücklich und dringlich. Die sich abzeichnende Gestalt des Staats zeigt uns Entwicklung nur als vollständige Zerstörung der Arbeiterautonomie. Für den Reformismus ist der Preis des Unternehmens – in den Staaten, wo er gezahlt werden muß – nicht allzu hoch: Das Problem läßt sich auf der soziologischen beziehungsweise elektoralen Ebene lösen, durch den Austausch des politischen Personals. Der Staat hingegen, der sich aus dieser Krise bestimmt, hat unter Umständen eine strukturell noch kohärentere Gestalt, als sie von unseren deutschen Genossen, vor dem Hintergrund der furchtbaren Erfahrung, dargestellt würde. Doch lächerlich wird es, wenn von der Faschisierung des Staats jene reden, die

sich bemühen, die Arbeiterkämpfe als eine »kriminelle« Sache darzustellen. Dennoch ist zu bedenken, daß dieser Restrukturierungsprozeß des Staats als Gewalt, die in der Lage ist, die Autonomie der Arbeiterklasse zu brechen und zu annullieren, sei es durch innere Spaltungen, reformistische Erfolge oder technologische Marginalisierung, kräftig voranschreitet.

Es wird bisweilen die Ansicht vertreten, das Kapital sei wesentlich nicht planbar. Diese Leute haben eine schwach ausgeprägte Vorstellungsgabe und vor allem ein armseliges, rosarotes Bild kapitalistischer Entwicklung: Es sind Ausbeutungs-, Zerstörungs- und Herrschaftsprozesse vor allem anderen, die diese Entwicklung bedingen. Oder aber der Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus wird als gerader und unaufhaltsamer Weg ausgemalt – doch wo ist dann der Übergang? Wie auch immer: Die kapitalistische Planung existiert und sie ist recht solide; und sie lebt auch vom funktionalen Chaos der staatlichen Ordnung. Auf diesem Niveau industrieller Integration gibt es kein Kapital, das nicht geplant wäre, und zwar nicht zur Entwicklung, sondern zur Herrschaft, oder besser, zur Entwicklung nur insofern, als die Arbeiterklasse anfängt, solche Stärke zu zeigen, daß es keine Herrschaft ohne Entwicklung geben kann. Wieder stoßen wir auf den Kampf: einen Kampf um die Zerstörung der Arbeiterklasse und die Restrukturierung des Staats, Planung, um die Autonomie zu zerbrechen, Planung für den Aufschwung der Rate und Masse des Profits.

Auf diesem unmittelbar politischen Terrain also müssen unsere Untersuchungen vorangetrieben und das Problem neu formuliert werden. Doch auch ein weiteres, mit dem ersten eng verbundenes Gebiet erfordert unsere Anstrengung: die Kritik der Politischen Ökonomie. Marx hinterließ uns eine Vorstellung vom Staat, wo, wie Engels sagte, die staatlich-öffentliche Verwaltung des Privateigentums das Kapital reproduziert und die Ausbeutung vertieft. Heute bewegen wir uns zunehmend in diesem Rahmen. Doch das Niveau des Klassenkampfs, das sich hier zeigt, konnten weder Marx noch Engels vorhersehen. Die Verbindungen zwischen der Situation, gekennzeichnet durch das Fortbestehen des Machtdualismus, das Auftreten der Arbeitermacht, die der Macht des Kapitals antagonistisch gegenübertritt, und der Theorie (Ausbeutungstheorie, Werttheorie) müssen nun genauer bedacht werden. Der Staat als Gesamtkapitalist ist der Sachwalter der Ausbeutung, der Planer des gesamten Ausbeutungsverhältnisses. Dem Funktionieren des Wertgesetzes entsprechend war hier eine sozialistische Transformation situiert, eine Verwaltung, die sich auf den Durchschnittsprofit stützt (tendenziell gleich dem Mehrwert). Doch wenn der Staat so ist, und wenn der Staat dazu durch eine Situation der Arbeiterkämpfe gezwungen ist, wie sie zuvor in der Geschichte des Kapitals unbekannt war, und wenn – angesichts dieser Kämpfe – der Ausgleich mißlingt und die mittlere Zusammensetzung des Werts

fällt, dann müssen wir die gesamte Analyse überdenken und das Problem auf dem Terrain der Kritik der Politischen Ökonomie neu stellen. Wir müssen von der Kritik eine neue Lektüre der Werttheorie einfordern an Punkten, an denen ihre Annihilation anfängt, zum realen Horizont zu werden, und wo gegen das Funktionieren des Wertgesetzes der massive Angriff der Arbeiterklasse steht. Was ist hier der Staat, als Gesamtkapitalist?

Vielleicht würde es die Diskussion voranbringen, an diesem Punkt ein Argument aufzugreifen und umzudrehen, das – wie wir sahen – in der Debatte über die Staatsintervention Elmar Altvater formulierte.[59] Bei Altvater findet sich – wenn auch in einer streng objektivistischen Perspektive – eine starke Betonung des »beschränkten« beziehungsweise »residualen« Charakters staatlicher Intervention in die kapitalistische Ökonomie. Er leugnet den planerischen Eingriff des Staats nicht, beschreibt ihn aber als außerökonomischen Sachverhalt. Die Grenze dieser Position liegt nun augenscheinlich darin, daß diese Reduzierung des Staats aufs Außerökonomische, nachdem der Staat selbst als planende Macht erkannt wurde, nicht den politischen, mithin den Doppelcharakter des Kapitalverhältnisses erfaßt. Doch greifen wir den Gedanken erneut dialektisch auf, so wird klar, daß die parasitäre und terroristische Beharrlichkeit des Staats der Kapitalisten als direkte Funktion der krisenhaften Schwierigkeiten des Kapitals bei der Mehrwertproduktion, als direkte Funktion des Niveaus der Arbeiterkämpfe und ihrer Intensität, als direkte Funktion der neuen Formen des Falls und Verfalls der Profitrate wieder auftauchen wird. Die politische Analyse kann diesem Prozeß folgen, indem sie den »Doppelcharakter« hervorhebt, den die kapitalistische Produktion in der Gestalt des reifen kapitalistischen Staats darstellt und zusammenfaßt. Doppelcharakter bedeutet hier nicht nur das Auftauchen des Klassenantagonismus auf allen Ebenen der kapitalistischen Synthese, sondern zugleich, unter den Bedingungen der Krise und ihrer permanenten Reproduktion durch die Arbeiterklasse, die Verschärfung des Antagonismus und das Auseinandertreten der beiden Pole der Synthese.

Die höchste Form, die das Kapital für seinen Staat hervorbringen konnte, ist also zugleich die äußerste Grenze, an der die kapitalistische Organisation gesellschaftlicher Arbeit von Bedeutung ist. Wenn die Rationalität geplanter Herrschaft dem Staat des Kapitals überantwortet wird, werden die allgemeinen Zwecke dieser Herrschaft reduziert auf ein Werk der Kontrolle und Zerstörung. Und dies alles – if you like – wegen des nicht zu unterdrückenden Auftretens einer antagonistischen Macht. Deshalb lohnt es sich, die Untersuchung weiterzuführen – und vor allem zu handeln.

Anmerkungen:

1 Vgl. Antonio Negri: »Die Theorie des kapitalistischen Staates seit 1929: John M. Keynes« (Negri 1972: 11ff.).
2 Vgl. etwa die Darstellungen *Imperialismus heute* (Institut für Gesellschaftswissenschaften 1967), *Zur Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus* (Gündel u.a. 1967), *Der staatsmonopolistische Kapitalismus* (IMSF 1972) oder *Studien über den staatsmonopolistischen Kapitalismus* (Boccara 1976).
3 Vgl. auch Pierre Jalée: *Das neueste Stadium des Imperialismus* (Jalée 1971).
4 Vgl. Eugen Varga: *Die Krise des Kapitalismus und ihre politischen Folgen* (Varga 1969).
5 Eine in dieser Hinsicht fortgeschrittene Darstellung liefert beispielsweise S.L. Wygodski: *Der gegenwärtige Kapitalismus* (Wygodski 1972).
6 Georg Lukács etwa verdeutlichte in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (Lukács 1968) den strukturellen und objektiven Charakter der Instanzen der Legalität.
7 Eine allgemeine Kritik der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus liefern Margaret Wirth: *Kapitalismustheorie in der DDR* (Wirth 1972) oder die Beiträge in *Monopol und Staat* (Ebbighausen (Hg.) 1974: v.a. 45ff. und 98ff.).
8 Zu den repressiven Konsequenzen der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus in den realsozialistischen Staaten vgl. Wirth (1972: 27ff.).
9 Vgl. Wygodski 1972, v.a. aber die Kritik bei Wirth 1972.
10 Vgl. Rolf Ebbighausen/Rainer Winkelmann: »Zur aktuellen politischen Bedeutung der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus und zum Stellenwert einer Kritik ihrer Marx-Rezeption« (Ebbighausen (Hg.) 1974: 9ff.).
11 In diesem Zusammenhang erscheint der Kongreß der französischen Kommunistischen Partei von 1974 interessant, auf dem aus den Reihen einiger stärker der Organisation der Arbeiterklasse verbundener Kader eine neue Opposition gegen die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus (und damit gegen die Parteilinie) auftrat. Vgl. die Interpretation der Polemik durch Etienne Balibar in »Plus-value et classes sociales« (Balibar 1974).
12 Vgl. Riccardo Guastini: *Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società* (Guastini 1974).
13 Vgl. Antonio Negri: »Rileggendo Pašukanis« (Negri 1977: 161ff.)
14 Vgl. Roberto Finzi: »Lo Stato del capitale« (Finzi 1970: 491f.).
15 Vgl. *Crisi e organizzazione operaia* (Bologna/Carpignano/Negri 1974).
16 Die *Kontroverse über den kapitalistischen Staat* findet sich in Poulantzas/Miliband 1976. Vgl. auch Heinz Gerhard Haupt, Stephan Leibfried: »Anmerkungen zur Kontroverse Poulantzas-Miliband« (Haupt/Leibfried 1971).
17 Vgl. z.B. Finzi 1970, Guastini 1974.
18 Vgl. zu den methodologischen Aspekten Louis Althusser: *Für Marx* (Althusser 1968), *Das Kapital lesen* (Althusser/Balibar 1972).
19 Die Theorie der »Staatsformen« findet sich etwa bei Gerhard Leibholz (1965).
20 Zur Kritik der Althusserschen Methode vgl. u.a. Pier Aldo Rovatti: *Critica e scientificità in Marx* (Rovatti 1973) oder Jacques Rancière: *Wider den akademischen Marxismus* (Rancière 1975).
21 Vgl. Alessandro Pizzorno: »Sul metodo di Gramsci« (Pizzorno 1967) oder Nicos Poulantzas: »Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'État« (Poulantzas 1965).
22 Vgl. Roman Rosdolsky: *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen »Kapital«* (Rosdolsky 1969), Helmut Reichelt: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Reichelt 1970).
23 Vgl. hierzu Wolfgang Müller, Christel Neusüß: »Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital« (Müller/Neusüß 1971: 46ff.) und Mario Tronti: *Arbei-*

ter und Kapital (Tronti 1974: 17ff. und passim).

24 Die für diesen Zeitraum zu nennenden Publikationen sind *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia* (Panzieri 1972), *Arbeiter und Kapital* (Tronti 1974), die Zeitschriften *Quaderni Rossi* (1961-1965; Reprint Mailand 1971; vgl. Pozzoli (Hg.) 1972), *Classe Operaia* (1964-1967), *Contropiano* (1968-1971), *Potere Operaio* (1969-1973) und die damalige Monatszeitschrift *Il Manifesto*.

25 Wir müssen hier erneut auf die Ausführungen Marx' in den *Grundrissen* (MEW 42) und in den *Resultaten des unmittelbaren Produktionsprozesses* (Marx 1969) verweisen.

26 Vgl. Antonio Negri: *Krise des Plan-Staats, Kommunismus und revolutionäre Organisation* (Negri 1973: 7ff.).

27 Vgl. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Habermas 1962).

28 Vgl. etwa Hans-Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf* (Krahl 1971) oder die in dem Band *Rebellion der Studenten* versammelten Beiträge (Bergmann/Dutschke/Lefèvre/Rabehl 1968).

29 Vgl. auch die gesammelten Aufsätze von Claus Offe in dem Band *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Offe 1972).

30 Zu verweisen ist insbesondere auf die Autoren der sogenannten »pessimistischen Schule«, vgl. Peter Bachrach und Morton S. Baratz: *Macht und Armut* (Bachrach/Baratz 1977) sowie Elmer E. Schattschneider: *The Semi-sovereign People* (1975).

31 Einen expliziten Hinweis auf den Klassencharakter dieser Phänomene, der vor dem Hintergrund dieses methodologischen Rahmens argumentiert, liefert Jörg Huffschmid: *Die Politik des Kapitals* (1969).

32 Vgl. von Johannes Agnoli »Die bürgerliche Gesellschaft und ihr Staat« (Agnoli 1966), *Die Transformation der Demokratie* (1968), *Überlegungen zum bürgerlichen Staat* (1975).

33 Vgl. Walter Euchner: »Zur Lage des Parlamentarismus« (Euchner 1969).

34 Vgl. Hans Joachim Blank, Joachim Hirsch: »Vom Elend des Gesetzgebers« (Blank/Hirsch 1969), Antonio Negri: »Alcune riflessioni sullo stato dei partiti« (Negri 1964).

35 Trotz bedeutender methodischer Differenzen bearbeitet Louis Althusser in »Ideologie und ideologische Staatsapparate« (Althusser 1977) eine ähnliche Problematik und gelangt zu vergleichbaren Schlußfolgerungen.

36 Vgl. von Joachim Hirsch *Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System* (Hirsch 1970), aber auch den Aufsatz »Elemente einer materialistischen Staatstheorie« (Hirsch 1973) und die Beiträge in *Politikwissenschaft* (Kress/Senghaas (Hg.) 1969): »Zur politischen Ökonomie des politischen Systems« (190ff.) und »Ansätze einer Regierungslehre« (269ff.).

37 Vgl. insbesondere die Replik Offes auf die Thesen zur »Sozialstaatsillusion« von Müller/Neusüß (Offe 1972: 166ff.); darüber hinaus den Aufsatz »Krisen des Krisenmanagements« (Offe 1973).

38 Zur US-amerikanischen Entwicklung vgl. von Frances Fox Piven und Richard Cloward: *Regulierung der Armut* (Piven/Cloward 1977) sowie von Robert Theobald: *The Guaranteed Income* (1966).

39 So z.B. in Habermas' Arbeit *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Habermas 1973).

40 Vgl. Offes Aufsatz »Tauschverhältnis und politische Steuerung« (Offe 1972: 27ff.)

41 Wir beziehen uns hier auf die Kritik von Sardei-Biermann/Christiansen/Dohse: »Class Domination and the Political System« (1973).

42 Vgl. die Arbeiten von Elmar Altvater: »Zu einigen Problemen des Staatsinterventionismus« (1972), Sybille von Flatow, Freerk Huisken: »Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates« (1973) und Margaret Wirth: »Zur Kritik der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus« (1973).

43 Siehe oben den Abschnitt »Die Formulierung des Problems: Der Marxsche Ansatz«.

44 Vgl. Antonio Negri: »Marx über Zyklus und Krise« (Negri 1972: 47ff.)

45 Vgl. Romano Alquati: *Klassenanalyse als Klassenkampf* (Alquati 1974) und *Krise des Plan-Staats* (Negri 1973).

46 Erste Schritte in dieser Richtung unternahmen Arbeiten wie z.B. die in den Bänden *L'operaio multinazionale* (Serafini (Hg.) 1974) oder *Imperialismo e classe operaia multinazionale* (Ferrari-Bravo (Hg.) 1975) versammelten.

47 Bemerkenswerte Ausnahmen sind etwa Edward P. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* (Thompson 1987) und Hans Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf* (Krahl 1971); vgl. auch den Abschnitt »Ontologie und Konstitution« im vierten Kapitel unserer Untersuchung.

48 Vgl. Antonio Negri: »Die kapitalistische Theorie des Staates seit 1929: John M. Keynes« (Negri 1972: 11ff.), den Sammelband *Operai e stato* (Bologna/Ferrari-Bravo/Gambino/Gobbini/Negri 1972) und Herman van der Wee: *The Great Depression Revisited* (van der Wee 1972).

49 Vgl. G.L.S. Shackle: *The Years of High Theory* (Shackle 1983), Heinz Wolfgang Arndt: *The Economic Lessons of the Nineteen-Thirties* (Arndt 1993), Alvin Hansen: *Full Recovery or Stagnation?* (Hansen 1938) und *Fiscal Policy and Business Cycles* (Hansen 1993).

50 Vgl. Piero Sraffa: *Warenproduktion mittels Waren* (Sraffa 1973); daneben ist an die grundlegenden Überlegungen Nicholas Kaldors zu erinnern, vgl. etwa *Essays on Economic Stability and Growth* (Kaldor 1980).

51 Zur Kritik vgl. Antonio Negri: »Il lavoro nella Costituzione« (Negri 1977: 27ff., v.a. 99ff.).

52 Diesem Ursprung von Keynes' »Idealismus« geht Paul Fabra in seinem Artikel »25 ans après Bretton Woods« nach (Fabra 1969).

53 Vgl. Ulrich K. Preuß: *Legalität und Pluralismus* (Preuß 1973).

54 Vgl. George Schwab: *The Challenge of the Exception* (Schwab 1989), Julien Freund: *L'essence du politique* (Freund 1965).

55 Vgl. Jim O'Connor: *Die Finanzkrise des Staates* (O'Connor 1974), P. Brachet: *L'État-Patron* (Brachet 1974), Pierre Dubois: *La mort de l'État-Patron* (Dubois 1974), Mario Cogoy: »Werttheorie und Staatsausgaben« (Cogoy 1973).

56 Vgl. Karl Heinz Roth: *Die »andere« Arbeiterbewegung* (Roth 1974), v.a. Kapitel IV: »Arbeiterkampf und kapitalistischer Gegenangriff seit dem Nationalsozialismus«.

57 Neben verschiedenen Grundsatzerklärungen des PCI vgl. etwa Luciano Cafagna: »Classe e Stato nello stato di transizione leninista« (Cafagna 1971).

58 Vgl. Danilo Zolo: *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato* (Zolo 1974).

59 Siehe oben den Abschnitt »Zur Strukturanalyse des bürgerlichen Staats: Staat und Krisentheorie«.

Teil III
Postmodernes Recht und das Verschwinden der Zivilgesellschaft

Mit den siebziger Jahren fanden auch bestimmte Vorstellungen über Arbeitersubjektivität, Klassenkampf und linke Politik im allgemeinen ihr Ende. Die Achtziger erschienen in vielerlei Hinsicht wie eine einzige lange Feierstunde des endgültigen Sieges, den das Kapital über die lebendige Arbeit errungen hatte: von den neoliberalen ökonomischen Revolutionen Reagans und Thatchers in den frühen achtziger Jahren bis hin zum »Tod des Kommunismus«, wie ihn der Fall der Berliner Mauer 1989 inszenierte. Die lebendige Arbeit schien von der Bühne abzutreten, während das Kapital die Rolle der vorrangigen Produktivkraft übernahm. Der Herr hatte den lästigen Kampf schließlich beendet und den Knecht einfach abgeschafft.

In vieler Hinsicht ist diese Dialektik tatsächlich am Ende. Wir sind zweifellos in eine neue Ära eingetreten, eine Ära, die vielleicht unumkehrbar mit den Revolten von 1968 begann, ihre besonderen Formen jedoch zunehmend deutlicher während der siebziger, achtziger und frühen neunziger Jahre offenbarte. Daß wir in eine neue Ära eingetreten sind (nennen wir sie postmodern, um zumindest ihre Neuheit zu kennzeichnen), bedeutet allerdings nicht, daß jeder Aspekt des Sozialen sich verändert hätte. Es bedeutet zum Beispiel nicht, daß die lebendige Arbeit aufgehört hat, der Motor gesellschaftlicher Produktion zu sein, oder der Klassenkampf verschwunden ist. Niemand wird bestreiten, daß die kapitalistische Produktion weiterhin Arbeitskraft ausbeutet, und das in zunehmend intensiven Formen. Solange die Ausbeutung der Produktivkräfte fortbesteht, werden mit Sicherheit auch gesellschaftliche Antagonismen auftauchen, sich zu Konstellationen des Widerstands verbinden und die Konstitution einer Gegenmacht anstreben. Die größte Herausforderung für die kommunistische Theorie – eine Herausforderung, die, so hoffen wir, die folgenden Kapitel unserer Untersuchung zumindest beginnen anzunehmen – besteht daher darin, die Konturen dieser neuen Ära zu erfassen, die neuen Orte des sozialen Antagonismus zu kennzeichnen, die Umrisse neuer Subjektivitäten auszuleuchten und die Entstehung der neu auftauchenden konstituierenden Macht nachzuzeichnen.

Unser Beitrag zu dieser Aufgabe beginnt jedoch nicht direkt mit dem Vorschlag eines Projekts, sondern indem wir, wie Marx es tat, die Theorie und Praxis des Kapitals lesen und kritisieren. Marx begann mit der Lektüre von Smith und Ricardo und studierte die englische Fabrikgesetzgebung; an anderer Stelle

und in einer anderen Ära konzentrierten wir uns auf die Arbeiten von Autoren wie Keynes oder Kelsen und analysierten den Übergang vom Rechtsstaat zum Sozialstaat. Nun schlagen wir vor, die gegenwärtigen juridischen und ökonomischen Praktiken des Staats im Kontext der Arbeiten von John Rawls, Richard Rorty, Charles Taylor und anderen zu lesen. Wir nähern uns diesen Autoren nicht mit irgendeinem Interesse an Exegese, sondern vielmehr um zu sehen, was wir von ihnen über die gegenwärtige kapitalistische Staats-Form, ihren Einsatz der Macht, ihre Mechanismen der Ausbeutung und ihre Produktion sozialer Antagonismen lernen können. Diese Lektüre wird uns zu einer genaueren Einschätzung führen, von der aus wir die sozialen Subjektivitäten, die auf dem neuen Terrain auftauchen, erkennen und die gegenwärtigen Möglichkeiten des Kommunismus formulieren können.

Rawls und die Revolution

John Rawls präsentiert seine Arbeit als ein Projekt, das eine vernünftig und formal begründete Theorie der Gerechtigkeit und Demokratie in einer Weise etablieren soll, wonach die Gültigkeit seiner Behauptungen allein auf den notwendigen Verbindungen in der Entfaltung einer idealen Moraltheorie, einer »moralischen Geometrie« beruht (Rawls 1975: 143). Er fordert uns auf, seiner Vorstellung von einer gerechten Grundstruktur der Gesellschaft – die auf der philosophischen Kohärenz und moralischen Notwendigkeit des grundlegenden vertraglichen Moments und des Verfahrens, welches dieses in Gang setzt, basiert – zu folgen oder sie zurückzuweisen. Viele von Rawls' Kritikern richten ihre Aufmerksamkeit auf die philosophische Unzulänglichkeit seiner transzendentalen Begründung, indem sie die Angemessenheit einer universalen Moraltheorie sub specie aeternitatis[1] in Frage stellen.[2] Andere Kritiker konzentrieren sich auf die signifikanten Voraussetzungen, die eine solche Begründung (ver)birgt: sie vertreten den Standpunkt, daß die fundierenden rationalen Grundsätze nur das Verhältnis von Macht und Herrschaft verdecken, das die Gesellschaft effektiv organisiert.[3] Obwohl die Kritik an Rawls' Idealisten-Askese sicher wichtig und angemessen ist, interessiert uns dagegen gerade seine Leidenschaft für Freiheit und Gleichheit, eine Leidenschaft, die im abstrakten Fortgang der Argumentation oft verloren geht. Wir schlagen daher vor, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* gegen den Strich von Rawls' »moralischer Geometrie« zu lesen und sie als politisches Projekt auf der Höhe der Zeit zu behandeln, das ein mögliches juridisches Arrangement staatlicher Ordnung zu entwerfen versucht. Wir möchten Rawls politisch lesen, das heißt die Machtverhältnisse, die er mit seiner Theorie nahelegt, im Kontext der politischen Entwicklungen der jüngsten Dekaden zu erhellen.[4]

Sobald wir Rawls' Arbeit auf einem politischen Terrain verorten, sobald wir

tatsächlich den vereinnahmenden Zauber seiner vernünftigen Argumentation durchbrechen, nehmen wir sofort wahr, daß der Text nicht aus einem Stück, daß er kein geometrisch geordnetes Ganzes ist, sondern vielmehr eine mehrdeutige Mischung politischer Tendenzen und Entwicklungen umfaßt, die verschiedene und oft widersprüchliche Interpretationen nahelegen. Wir möchten uns in diesem Kapitel auf zwei Interpretationen konzentrieren, die sich während der achtziger Jahre besonderer Beliebtheit erfreuten, sowohl in Rawls' eigenen Schriften[5] als auch in den Arbeiten seiner verschiedenen Kritiker: erstens eine postmoderne Interpretation, die die systematische juridische Ordnung eines schlanken Staates vorschlägt und von den Differenzen und Konflikten in der Gesellschaft absieht, und zweitens eine kommunitaristische Interpretation, die zu einer starken Konzeption des Staats führt, zur Konzeption eines Staats, der das gesellschaftliche Feld innerhalb seiner Ordnung wirkungsvoll zu subsumieren vermag.

Beginnen wir mit einem auf den ersten Blick obskur erscheinenden Punkt, um eine neue Perspektive auf das Rawlssche System zu gewinnen. An verschiedenen Stellen im Text vergleicht Rawls seine Theorie mit der revolutionären Formulierung und Artikulation von Gerechtigkeit. Was er mit dem Akt der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze erreichen möchte, ist die Simulation oder Subsumtion des revolutionären Moments: »... so lassen sich die herkömmlichen Gedanken der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit folgendermaßen mit der demokratischen Deutung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze zusammenbringen: der Freiheit entspricht der erste Grundsatz, der Gleichheit entspricht die Gleichheit im ersten Grundsatz zusammen mit der fairen Chancengleichheit, und der Brüderlichkeit entspricht das Unterschiedsprinzip.« (Rawls 1975: 127) Die Französische Revolution nimmt nach Rawls im Urzustand Form an und erscheint, auch wenn sie in Begriffen der rationalen Wahl gefaßt ist, als eine Intuition, als eine Epiphanie sozialer Gerechtigkeit. Der revolutionäre Moment wird als Bild eingefroren im hypothetischen Kontext des Urzustands. Dieser statische Moment ist der Kern des ersten Teils von *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, der idealen Theorie der Gerechtigkeit.

Im zweiten Teil jedoch bewegt sich Rawls von der französischen zur amerikanischen Geschichte, um die Revolution voranzubringen, um ihre diachrone Entfaltung zu simulieren. »Der Vier-Stufen-Gang wird durch die Verfassung der Vereinigten Staaten und ihre Geschichte nahegelegt« (ebd.: 224, Anm.). Der Urzustand entspricht der Stiftung von Identität und Prinzipien: der Unabhängigkeitserklärung und der Bill of Rights. Auf der zweiten Stufe werden die konstituierende Versammlung oder der verfassungsgebende Konvent einberufen. Hier wählen die konstituierenden Mitglieder die Verfassung, die am besten die Prinzipien der Gerechtigkeit repräsentiert. Auf der nächsten, der legislativen Stufe

wird die Sozial- und Wirtschaftspolitik der Nation entschieden. Die letzte Stufe stellt dann die Anwendung der Regeln auf besondere Fälle dar. Mit jeder Stufe in diesem Gang wird der Schleier des Nichtwissens ein Stückchen gelüftet, so daß, wenn wir bei der direkten Anwendung der Gesetze auf besondere Fälle durch Richter und Verwaltungsbeamte anlangen, keine Information mehr ausgeschlossen ist. Rawls entwirft diese Beschreibung des genetischen Mechanismus sozialer Institutionen, die die Entwicklung der US-amerikanischen Verfassung nachzeichnet, um die Kontinuität des komplexen Übergangs von der idealen und formalen Theorie zur realen politischen Praxis aufzuzeigen.

So sehr er jedoch die französische und amerikanische revolutionäre Erfahrung beschwört, bremst er zugleich ihre Wucht ab: Rawls reduziert den tiefgreifenden Bruch des revolutionären Moments auf eine formale Struktur und begreift die historischen Verschiebungen, wie sie durch die Praxis und Dynamik sozialer Kräfte bewirkt wurden, als einen formalen Übergang oder ordnet sie diesem unter – kurz, die konstituierende Macht der Revolution wird im Sinne eines idealen formalen Verfahrens normalisiert. Die Revolution ist nicht länger ein Ereignis. Sie scheint nicht mehr mit einer Explosion von Antagonismen verbunden, vielmehr werden die sozialen Konflikte der Ordnung eines stabilen Gleichgewichts subsumiert. Rawls entzeitlicht die Brüche innovativer und kreativer Kräfte und formalisiert sie in einem hypothetischen oder idealen vertraglichen Verfahren: ein Fortgang ohne Krise. Es ist keine reale soziale Kraft, die bei ihm die Verfassung formuliert und die Gesellschaft befreit, sondern eine formale Dynamik von Verfahrensweisen, eine entvölkerte konstituierende Versammlung – hier werden die Institutionen arrangiert.[6] Der synchrone Bruch der Revolution wird seines materiellen Gehalts beraubt, der diachronen Dynamik jegliche reale Bewegung verwehrt. Die formalen Mechanismen des verfassungsgebenden Verfahrens dienen dazu, die wilde Energie der Revolution zu zähmen und einzuspannen.

Diese Referenzen auf die Französische und Amerikanische Revolution mögen für Rawls' Argumentation beiläufig und sogar zufällig sein, doch das zwischen der Theorie der Gerechtigkeit und der Macht und Kreativität demokratischer sozialer Kräfte gibt es eine notwendige und zentrale Beziehung. Rawls erkennt in seiner Konzeption »unseres Gerechtigkeitssinns«, des Verlangens nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, den leidenschaftlichen Kern der Gesellschaft. Der Gerechtigkeitssinn ist die latente Revolution in der Gesellschaft, der Motor, der sie als lebendiges Ganzes antreibt. Die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze und die daran anschließende prozedurale Entwicklung erscheinen daher als fortwährendes Wieder-Inkraftsetzen des grundlegenden Moments und als historische Entfaltung der revolutionären Erfahrung in der Grundstruktur der Gesellschaft. Dies bedeutet nicht zu behaupten, Rawls sei revolutionär, sondern ledig-

lich festzustellen, daß seine Argumentation durch die Idee oder das Bild einer demokratischen konstituierenden Macht gestützt wird. Hier liegt die rhetorische Kraft hinter Rawls' Aufruf zu sozialer Reform, für Freiheit und Gleichheit. Ohne die Vision und Dynamik der demokratischen Revolution im Herzen der Theorie oder zumindest als ein in die Struktur ihres formalen Systems eingelassenes begründendes Bild, würden die rationalistischen Auslassungen über das Recht nichts wiegen und die hochgesteckten Ziele des Projekts in sich zusammenfallen. Durch die Subsumtion der konstituierenden Macht sozialer Kräfte unter die konstituierte Macht des Rechtssystems versucht Rawls das traditionelle Problem, aus welchen Quellen das Recht entspringt, immanent zu lösen. Die Theorie der Gerechtigkeit ist nicht auf eine transzendentale Quelle für die Hervorbringung von Normen angewiesen; es gibt keinen unbedingten und kategorischen Imperativ oder irgendeine *Grundnorm**, die das System begründet, vielmehr entwirft Rawls durch eine generische und formalisierte Bezugnahme auf kreative soziale Kräfte ein Rechtssystem, dem die Quelle seiner Produktion immanent ist. Das prozedurale System selbst enthält bei ihm die produktive Dynamik und läßt sie dann in seiner formalen Struktur verschwinden. Wir kommen auf diesen Prozeß im Abschnitt »Der Genius des Systems: Reflexion und Gleichgewicht« gleich detaillierter zu sprechen.

Sobald wir uns jedoch von den Höhen der idealen Moraltheorie zurück auf die Erde begeben, erkennen wir, daß die Realität der Revolution nicht so einfach ganz geschluckt und integriert werden kann. Rawls' System ist dazu verdammt, von Magenverstimmung geplagt zu werden. Die Vorstellung von der Revolution als Autorin der gerechten Verfassung, das Vertrauen in den Gerechtigkeitssinn, die Leidenschaft für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit: All dies deutet darauf hin, daß das Rechtssystem auf kreativer sozialer Aktivität gründet, auf dem, was Marx lebendige Arbeit nennt. Lebendige Arbeit jedoch stellt ein tragisches Dilemma für den Konstitutionalismus dar. Auf der einen Seite ist sie die konstituierende Macht der Gesellschaft. Sie präsentiert sich selbst als kreativer, vitaler Motor, als dynamisches Werk von Werten und Normen. Gleichzeitig stellt lebendige Arbeit eine Kritik an jeder konstituierten Macht, jeder fixierten konstitutionellen Ordnung dar. Mit der Produktion neuer Normen destabilisiert sie die toten Strukturen der Gesellschaft, alle bestehenden Normen, die ihr in den Weg kommen, verschlingend. Insofern sie die Quelle des Rechts ist, ist sie, in ihrem Kern, die radikale Kritik des Gesetzes. Der Konstitutionalismus muß eine solche kreative soziale Aktivität als eine wilde Kraft betrachten, als eine unbändige und kraftvolle Bestie – eine Bestie, die, wie Hegel anmerkte, gezähmt werden muß.

Dieses Dilemma bestimmt zwei Tendenzen in Rawls' Werk und seinen verschiedenen Interpretationen. Wir können eine Entwicklungslinie identifizieren,

die zunehmend versucht, die gesellschaftlichen Kräfte lebendiger Arbeit aus dem liberalen Rechtssystem auszuschließen, und so zu einer stabilen und funktionalen Maschinerie der Ordnung führt, der jedoch die soziale Tiefe und die Kraft zur Unterwerfung fehlt, die die staatliche Autorität benötigt. Auf der anderen Seite versucht eine zweite Tendenz, die zum Teil als Antwort auf die Unzulänglichkeiten der ersten entsteht, die Macht lebendiger Arbeit nicht zu umgehen, sondern innerhalb der Grenzen einer substantielleren Staatsstruktur nutzbar zu machen und zu zähmen; dieser Versuch bringt jedoch die gefährlichen und destabilisierenden Wirkungen kreativer gesellschaftlicher Kräfte wieder ins Spiel. Wir werden die erste Tendenz als postmoderne Interpretation des Rawlsschen Liberalismus analysieren, die zweite als Referenz in kommunitaristischer Perspektive auf seine Theorie. Diese verschiedenen Argumentationen werden uns einen Blick für die seltsamen Wege eröffnen, die lebendige Arbeit und konstituierende Macht während der achtziger Jahre zurückgelegt haben, exiliert aus dem Reich der juridischen Ordnung, nur um – unvermeidlicherweise – in deren Innersten wieder aufzutauchen.

Postmodernes Recht und das Gespenst der Arbeit in der Verfassung

Eine Theorie der Gerechtigkeit als Verteidigung des Wohlfahrtsstaates zu lesen, ist ein Gemeinplatz geworden, ein beinahe unvermeidlicher Ausgangspunkt für jede politische Analyse von Rawls. Im Gegensatz zur marktwirtschaftlich libertären Moraltheorie eines Robert Nozick etwa scheint diese Behauptung sicher zuzutreffen. Sehen wir jedoch genauer hin, so nimmt Rawls Theorie eine vieldeutige und sogar widersprüchliche Position gegenüber den Entwicklungstendenzen des modernen Wohlfahrtsstaats ein. Soweit er eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit präsentiert, die Fragen von Ausgleich und Unterstützung als Themen öffentlicher Politik und Moral aufwirft, trifft es zu, daß seine Arbeit eine philosophische Verteidigung einer staatszentrierten Politik sozialer Hilfe darstellt. So beschreibt Rawls zum Beispiel vier Regierungsabteilungen, die für Verteilungsgerechtigkeit benötigt werden (vgl. Rawls 1975: 308-318). Distribution sollte in diesem Kontext selbstverständlich in einem sehr weiten Sinne verstanden werden: Zur gleichen Zeit, da der Staat eine ökonomische Verteilung von Reichtum und Waren in Gang setzt, unterstützt er sowohl eine spezifische moralische Verteilung von Rechten, Verantwortlichkeiten und Pflichten als auch eine direkte politische Distribution von Vor- und Nachteilen.[7] Auf diese Weise nun greift Rawls die politische Tendenz auf, in der der Staat Systeme öffentlicher Wohlfahrt einrichtet, eine Tendenz, die in gewissem Maße auf Bismarck zurückgeht, und hebt sie auf die transzendentale Ebene der Moraltheorie: Die Rolle des Staats in den Systemen der Distribution basiert hier nicht auf einer politischen

Wahl in einem bestimmten historischen Kontext, sondern auf einer moralischen Wahl, die einem philosophischen Grundsatz folgt.[8] Rawls' Vorstellung von der gerechten Grundstruktur der Gesellschaft realisiert sich in einem Staat, der durch eine Reihe geregelter institutioneller Verfahren verteilt.

Die distributive Funktion ist jedoch nicht das exklusive oder gar zentrale Element, das den modernen Wohlfahrtsstaat konstituiert. Dieser ist definiert durch seine Intervention nicht allein in den Bereich der Distribution, sondern wichtiger noch in den der Produktion. In diesem Sinne scheint Rawls' Werk der historischen Entwicklung des Wohlfahrtsstaats entgegenzulaufen. Die politischen Institutionen, die mit dem New Deal und den Keynesianischen und fordistischen Instrumenten eingeführt wurden und die Entwicklung der Staatsform während des 20. Jahrhunderts weitgehend bestimmt haben, stellen die Produktion in das Epizentrum der ökonomischen und politischen Verfaßtheit kapitalistischer Gesellschaften. Der Wohlfahrtsstaat muß die Produktion in den beständigen Prozeß sozialer und ökonomischer Entwicklung einspannen. Seine Entwicklung als Sozialstaat im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat in erster Linie eine fortschreitende Verrechtlichung der Arbeit mit sich gebracht, das heißt die Durchdringung und Disziplinierung der produktiven und antagonistischen Kräfte der Arbeit innerhalb der rechtlichen Verfaßtheit des Staats, einer Verfaßtheit, die sich gleichzeitig auf gerade diese Kräfte der Arbeit gründete. Es ist mittlerweile weitgehend anerkannt, daß diese Verschiebung so umfassend war, daß sie seit den dreißiger und vierziger Jahren in verschiedenen Ländern zu einem neuen konstitutionellen Regime führte.[9]

Rawls jedoch setzt sich mit der Notwendigkeit für den Staat, die Arbeit einzuspannen und in die Produktion zu intervenieren, nicht auseinander. Tatsächlich besteht der wesentliche Mangel von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* darin, daß, wie Robert Paul Wolff sagt, Rawls »die Struktur der *Produktion* in der Ökonomie nicht berücksichtigt, sondern sich vielmehr auf alternative Muster der *Distribution* konzentriert« (Wolff 1977: 207). Wir können Wolffs ökonomische Überlegung erweitern, indem wir Produktion, wie zuvor Distribution, in einem weiten Sinne verstehen: Rawls vernachlässigt gleichermaßen die ökonomische Produktion von Waren und die juridische Produktion von Rechten und Normen. Er berücksichtigt die tragende Rolle der Arbeit weder für die ökonomischen Verhältnisse noch für die rechtliche Verfaßtheit. Wolff hält diese Beschränkung von Rawls' Perspektive für eine Mystifizierung: »Indem er sich ausschließlich auf Distribution und nicht auf Produktion konzentriert, verdeckt Rawls die realen Wurzeln ebendieser Distribution« (ebd.: 210). Da er die produktive Basis ignoriert, verletzt Rawls nicht nur wesentliche Grundsätze der traditionellen politischen Ökonomie, sondern ebenso das fundamentale Prinzip der wohlfahrtsstaatlichen politischen Ordnung: Er unterläuft und mystifiziert die liberale Theorie der Distribution, indem er ihre produktive Quelle vernachlässigt. In diesem Sinne stellt seine Theorie eine radikale Abkehr von der Verfaßtheit des Wohlfahrtsstaats dar. Statt eine Verteidigung zu liefern, scheint sie vielmehr dessen Stützen auszuhöhlen, indem sie die tragende Rolle der Arbeit und die Notwendigkeit für den Staat, sie zu regulieren, ignoriert. Daher muß Wolff, wenn er Rawls' Werk als »philosophische Apologie einer egalitären Version des liberalen Wohlfahrtsstaats-Kapitalismus« charakterisieren möchte, dieses zugleich »historisch in der Tradition utopischer politischer Ökonomie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts« verorten, das heißt vor der Entstehung des modernen Wohlfahrtsstaats. Wir kommen so zu einer paradoxen Vorstellung über die Theorie der Gerechtigkeit als einer Theorie, die wohlfahrtsstaatliche Prinzipien sowohl fördert als auch aufgibt.

Obgleich Wolff Rawls' partielle Abkehr von den traditionellen ökonomischen und rechtlichen Prinzipien des Wohlfahrtsstaats als historischen Rückfall betrachtet, neigen wir mehr zu der Ansicht, daß diese Abkehr einigen der fortgeschrittensten Entwicklungen der kapitalistischen Gesellschaft entspricht. Mit anderen Worten: Während Wolff das Rawlssche Werk der Ära zuordnet, die dem Wohlfahrtsstaat vorangeht, würden wir es in jener verorten, die auf diesen folgt. Jedenfalls lautet – berücksichtigt man die zentrale Rolle, die das Konzept der Arbeit in der Rechtstheorie des 20. Jahrhunderts spielt – die angemessene Frage für unsere Untersuchung: Warum kann heute eine Rechtstheorie wie die Rawlssche, die sich nicht auf Arbeit und Produktion bezieht, nicht nur anerkannt, sondern sogar hegemonial werden? Unsere Hypothese ist, daß der Erfolg von Rawls, in Europa ebenso wie in den USA, zu einem bestimmten Grad auf das Faktum zurückzuführen ist, daß seine Rechtstheorie den gegenwärtigen Veränderungen der Staats-Form, der Form gesellschaftlicher Organisation und Unterordnung sowie jenen Bedingungen der kapitalistischen Akkumulation funktional entspricht, die Marx die Phase der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital nennt.[10] Letztlich besagt unsere Hypothese, daß jener Prozeß, den Marx für das 19. Jahrhundert als Tendenz ausmachte, nämlich der Prozeß des Übergangs von der formellen zur realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, heute zur Realität geworden ist.

Bevor wir fortfahren, scheint es uns daher angebracht, die gegenwärtige Relevanz der Marxschen Intuitionen zu klären. Marx zufolge wird in der ersten dieser zwei Phasen, der formellen Subsumtion, der Arbeitsprozeß dem Kapital subsumiert, das heißt er wird so in die kapitalistischen Produktionsverhältnisse eingehüllt, daß das Kapital als sein Verwalter oder Aufseher dazwischentritt. In diesem Arrangement ordnet sich das Kapital die Arbeit jedoch in der Weise unter, wie es sie vorfindet; es übernimmt die Kontrolle über existierende Arbeitsprozesse, die in früheren Produktionsweisen oder jedenfalls außerhalb der kapitalisti-

schen Produktion entwickelt wurden. Diese Subsumtion ist *formell*, insofern der Arbeitsprozeß innerhalb des Kapitals existiert, er dessen Kommando als eine *importierte fremde Kraft*, die außerhalb der Domäne des Kapitals entstand, unterworfen ist. Das Kapital tendiert jedoch dazu, durch die Vergesellschaftung der Produktion und durch wissenschaftliche und technologische Innovationen neue Arbeitsprozesse hervorzubringen und alte zu zerstören, und es transformiert so die Lage der verschiedenen Agenten der Produktion. Auf diese Weise wird eine spezifisch kapitalistische Produktionsweise in Gang gesetzt. Die Subsumtion der Arbeit wird dann *real* genannt, wenn die Arbeitsprozesse selbst innerhalb des Kapitals hervorgebracht werden und demnach die Arbeit nicht mehr als eine externe, sondern als interne Kraft einverleibt ist, dem Kapital selbst zu eigen. Der historische Übergang zwischen diesen beiden Phasen ist selbstverständlich als eine langsame und graduelle Tendenz zu begreifen, die verschiedene intermediäre Stufen durchläuft. Im 19. Jahrhundert erkannte Marx die Umrisse der realen Subsumtion nur in der großen Industrie, einem sehr kleinen Teil der damaligen Ökonomie. Durch die kontinuierlichen technologischen Vorstöße und die Vergesellschaftung dieser Arbeitsprozesse außerhalb der Fabrikmauern der großen Industrie haben die Charakteristika der realen Subsumtion mehr und mehr Teile der Gesellschaft erfaßt. Die Fabrikgesellschaft expandierte im Gleichschritt mit der realen Subsumtion bis zu dem Punkt, da heute die gesellschaftliche Produktion durch die spezifisch kapitalistische Produktionsweise dominiert wird.

Marx Unterscheidung zwischen den beiden Phasen ist wichtig für unsere Diskussion, da sie uns Begriffe an die Hand gibt, um die verschiedenen Rollen zu verstehen, die Arbeit in den kapitalistischen Rechtsverfassungen annimmt. In der Phase der formellen Subsumtion bleibt die Arbeit, wie weitgehend auch immer sie ins Innere der kapitalistischen Verhältnisse eingelassen ist, im Kern fremd gegenüber der kapitalistischen Entwicklung. Die Irreduzibilität ihrer Fremdheit zwingt das Kapital dazu, zwei unterschiedene Charaktere in der Produktion anzuerkennen: die Arbeit als Quelle und das Kapital als Verwalter des gesellschaftlichen Reichtums. Der formellen Subsumtion der Arbeit entspricht daher in der Rechtstheorie jener Prozeß, den wir an anderer Stelle als konstitutionellen Einschluß der Arbeit im Sozialstaat bezeichnet haben.[11] Im Verlauf dieser Entwicklung wird einerseits die Kategorie Arbeit von Rechtstheorien als exklusives Kriterium der gesellschaftlichen Verwertung und der Hervorbringung von Normen aufgegriffen, und andererseits interveniert der Staat durch seine vermittelnden juridischen und ökonomischen Strukturen, um die Antagonismen, die sich im Ausbeutungsprozeß dieser Arbeit zusammensetzen, zu befrieden. Arbeit fungiert als eine antagonistische *Grundnorm**, als ein feindlicher, aber unumgänglicher Stützpunkt, der außerhalb des Systems liegt, diesem jedoch zugleich als Artikulations- und Legitimationsgrundlage dient. Für die Phase der realen Subsumtion dagegen stellt Marx eine Entwicklung der Arbeitsprozesse fest, mit der die Produktion vor allem den Charakter einer direkten und individuellen Tätigkeit verliert und zu einer unmittelbar gesellschaftlichen Aktivität wird:

> »Wie mit der Entwicklung der großen Industrie die Basis, auf der sie ruht, Aneignung fremder Arbeitszeit, aufhört, den Reichtum auszumachen oder zu schaffen, so hört mit ihr die *unmittelbare Arbeit* auf, als solche Basis der Produktion zu sein, indem sie nach der einen Seite hin in mehr überwachende und regulierende Tätigkeit verwandelt wird; dann aber auch, weil das Produkt aufhört, Produkt der vereinzelten unmittelbaren Arbeit zu sein, und vielmehr die *Kombination* der gesellschaftlichen Tätigkeit als der Produzent erscheint.« (MEW 42: 604f.)

Darüber hinaus scheint diese vergesellschaftete Arbeitskraft selbst zu verschwinden, sofern sie von ihrer Position als Quelle der kapitalistischen Produktion verdrängt wird:

> »... diese Entwicklung der Produktivkraft der *vergesellschafteten Arbeit* im Gegensatz zur mehr oder minder isolierten Arbeit der Einzelnen usw. und mit derselben die *Anwendung der Wissenschaft*, dieses allgemeinen Produkts der gesellschaftlichen Entwicklung auf den *unmittelbaren Produktionsprozess*, dies alles stellt sich dar als *Produktivkraft des Kapitals*, nicht als Produktivkraft der Arbeit, oder nur als Produktivkraft der Arbeit, soweit sie mit dem Kapital identische ist« (Marx 1969: 50).

Die Quelle der kapitalistischen Produktion verschiebt sich von individueller zu gesellschaftlicher Arbeit und schließlich zu gesellschaftlichem Kapital, vor allem unter den Bedingungen seiner technologischen Innovationen, so daß »der ganze Produktionsprozeß aber als nicht subsumiert unter die unmittelbare Geschicklichkeit des Arbeiters, sondern als technologische Anwendung der Wissenschaft« (MEW 42: 595) auftritt. Das bedeutet nicht, daß die Arbeit nicht länger die kreative und innovative Quelle der kapitalistischen Produktion und der kapitalistischen Gesellschaft ist, sondern lediglich daß das Kapital die Macht erlangt hat, ihren Charakter in einer neuen Weise zu mystifizieren. In der *spezifisch* kapitalistischen Produktionsweise, der realen Subsumtion, erscheint die Arbeit – oder sogar die Produktion im allgemeinen – nicht länger als die Stütze, welche die kapitalistische Gesellschaftsorganisation trägt und definiert. Die Produktion erlangt eine objektive Qualität, als ob das kapitalistische System eine Maschine wäre, die ihrem eigenen Takt folgt, ein kapitalistischer Automat. Dieses Bild stellt für das Kapital in gewisser Hinsicht die Erfüllung eines alten Traums dar – sich selbst als getrennt von der Arbeit zu präsentieren, eine kapitalistische Gesellschaft zu entwerfen, die nicht auf die lebendige Arbeit als dynamische Grundlage angewiesen ist, und damit die gesellschaftliche Dialektik, die durch den anhaltenden Konflikt zwischen Kapital und Arbeit bestimmt ist, zu zerbrechen.

Sobald die tragende Rolle der Produktion schwindet, sobald der Kapitalismus von dem produktivistischen Modell und dem »Fetischismus« der Arbeit »befreit« ist und vielmehr als Automat erscheint, erlangen Zirkulation und Distribution zunehmend die Bedeutung von Antriebskräften, die das System, den »Kreislauf des Kapitals« (MEW 42: 421 ff.), in Gang halten. Zirkulation ist die Dynamik, die das kapitalistische System in der Phase der realen Subsumtion belebt. Fredric Jameson hat dieses verstärkte Vertrauen auf Zirkulationsprozesse, oder vielmehr die »Verschiebung von der Produktion zur Zirkulation« als erneuerte und intensivierte Mythologie des Markts bezeichnet (Jameson 1991: 272). Das Bild vom autonomen Markt und der Traum von der Autonomie des Kapitals gegenüber der Arbeit stellen die Stützen der gegenwärtigen kapitalistischen Ideologie dar (obgleich illusionäre, wie wir bald sehen werden), die die ökonomische Analyse dazu veranlassen, sich auf die Zirkulation zu konzentrieren.

Wenn die kapitalistische Ökonomie nicht mehr gezwungen ist, die Arbeit als vorrangige gesellschaftliche Produzentin darzustellen, muß die Rechtstheorie sie ebenso nicht länger als materielle Quelle der Hervorbringung von Normen begreifen. Diese Verschiebung in der Rechtstheorie hat zweierlei zur Folge: einerseits befreit sich das System, indem es die Arbeit als Quelle gesellschaftlicher und normativer Produktion ignoriert, vom zentralen Schauplatz des Antagonismus und der Instabilität, andererseits entzieht es sich damit jedoch seinen grundlegenden materiellen Stützpunkt. Arbeit, besonders abstrakte Arbeit, hatte bislang als Scharnier gedient, das die formale und die materielle Konstitution verband, als die *Grundnorm**, von der das gesamte System in seiner (Rechts-)Gültigkeit abhing. Seit die Rechtstheorie sich nicht länger auf die Arbeit verlassen kann, muß sie eine andere Lösung für die Probleme der Einheit, Artikulation und Legitimation des juridischen Arrangements finden.[12] Eine Lösung besteht darin, die Mystifikation der realen Subsumtion, das Verschwinden produktiver Arbeit aus der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, für Realität zu nehmen und so eine postmoderne Konzeption des Rechts zu entwickeln – postmodern in dem Sinne, daß die Hervorbringung von Normen auf eine Ebene totaler Abstraktion gehoben wird, ein Modus der Simulation, nach dem das Rechtssystem im allgemeinen Zusammenspiel, der Zirkulation oder dem Austausch äquivalenter Zeichen besteht.[13] Das postmoderne Recht präsentiert sich selbst als eine Kritik des »Fundamentalismus«[14]: der Fundierung der gesellschaftlichen Verwertung auf der Kategorie der Arbeit und der Begründung der formalen in der materiellen Verfaßtheit der Gesellschaft. Eine postmoderne Verfassung darf sich nicht auf die Produktion, sondern muß sich auf die Zirkulation von Normen und Rechten durch das Rechtssystem konzentrieren.

Wir sollten an dieser Stelle betonen, daß unser Verständnis der postmodernen

Gesellschaft als Gesellschaft der realen Subsumtion von Arbeit unter das Kapital auf das Verschwinden, oder besser: die neue Mystifikation der Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft verweist. Der Postmodernismus zeigt das Ende der Dialektik an: in diesem Fall das Ende der gesellschaftlichen Dialektik zwischen Arbeit und Kapital innerhalb der Verfaßtheit des Sozialstaats. Diese gesellschaftliche Dialektik war keine geschlossene, durch ein letztes synthetisches Moment gebunden und geordnet, sondern eine offene Dialektik der Konflikte zwischen Arbeit und Kapital. Es ist das Spiel der gegenseitigen Durchdringungen in dieser Dialektik, welches lange das Konzept der Zivilgesellschaft gekennzeichnet hat. Durch den Ausschluß der Arbeit aus der Verfassung wird diese Dialektik nun jedoch unterbrochen. Arbeit, das »Fundament« gesellschaftlicher Produktion, wird von der postmodernen, antifundamentalisierenden Ordnung des Staats zurückgewiesen. Das bedeutet selbstverständlich weder, daß die Arbeit aufgehört hätte zu existieren, noch, daß sie nicht länger in einem sehr realen Sinne die produktive Quelle des Reichtums und der Gesellschaft selbst darstellt. Es bedeutet lediglich, daß sie nicht mehr als solche in der juridischen Ordnung des Staats wahrgenommen wird. Angesichts dieser Charakteristika der postmodernen Gesellschaft beginnen wir zu erkennen, warum Rawls' Rechtstheorie dem postmodernen Recht als reiche potentielle Ressource dienen kann.

Rawls' Theorie der Gerechtigkeit konzentriert sich unter Vernachlässigung der Produktion auf Zirkulation und Distribution, und diese Konzentration stellt eine Mystifikation der Quellen des Systems selbst dar: Obgleich Wolff dies wahrnimmt, versteht er doch nicht, in welcher Weise diese Mystifikation im Kontext der gegenwärtigen Phase gesellschaftlicher Organisation real und funktional ist. Eine postmodernen Rechtskonzeptionen angemessene Interpretation von Rawls, eine Interpretation, die sich auf die antifundamentalisierenden Aspekte des Systems konzentriert, sollte es als eine Entwicklung in der Tradition des Rechtsformalismus situieren – eine Entwicklung, die jedoch einen qualitativen Sprung ausmacht.[15] Die formalistische Tradition wurde immer von den Fragen nach der Begründung und den positiven Quellen der Hervorbringung von Normen verfolgt. Einerseits haben transzendentale Strömungen in der kantianischen Tradition dieses Problem durch die Begründung des Rechts in den Geboten der Vernunft zu lösen versucht. Die rationale Artikulation dieser Begründung konstruiert ein geordnetes und universales Rechtssystem. Diese streng formalistischen Theorien haben sich gegenüber dem Vorwurf, sie seien willkürlich, abstrakt und unpraktikabel, als anfällig erwiesen. Andererseits hat eine andere Strömung im Rechtsformalismus die Ansicht vertreten, daß das Recht als ein angemessenes analytisches Gitter zur Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft dienen kann, als eine getreue Repräsentation gesellschaftlicher Formen. Hier wird das formale

System auf eine materielle Grundlage gestellt und entlang dieser artikuliert. Diese Strömung hat jedoch damit zu kämpfen, eine gewisse Distanz zu den unzusammenhängenden und veränderlichen Elementen der Gesellschaft zu wahren, um der Repräsentation die relative Autonomie zusprechen zu können, die ein formales System benötigt, um die Ordnung eines juridischen Arrangements zu entwerfen. Viele der anspruchsvolleren Ausarbeitungen des Rechtsformalismus kombinieren selbstverständlich diese beiden Strategien – Hans Kelsen etwa verklammert die materielle Grundlegung mit der *Grundnorm** und verknüpft sie dann in einer rationalen, wissenschaftlichen Deduktion -, doch diese Kombination oder Durchdringung vermag das Begründungsproblem nicht zu lösen.

Eine »anti-fundamentalisierende« Rechtstheorie stellt tatsächlich die angemessene Realisierung dieser in der formalistischen Rechtstradition latenten Tendenzen dar. Wir werden im folgenden Abschnitt dieses Kapitels zeigen, daß Rawls es schafft, sich zwischen Skylla und Charybdis der traditionellen Begründungslösungen hindurchzunavigieren: er vermeidet sowohl die empirische Fundierung auf der materiellen Konstitution der Gesellschaft als auch die transzendentale Fundierung auf den Prinzipien der Vernunft. Indem er diese Begründungen zurückweist und sich statt dessen auf ein zirkuläres Netzwerk von Verfahren zu stützen versucht, konstruiert Rawls ein formales System, das sowohl autonom als auch praktisch ist. Hier wird die juridische Form zu einem Motor, einem abstrakten Schema der Produktion und Zirkulation von Normen. Der Begriff des Verfahrens füllt diese Rolle perfekt aus: ein Verfahren ist eine Form in Bewegung, ein dynamisches Schema. Die verfahrensrechtliche Republik bietet uns daher die Möglichkeit zu verstehen, wie die Grundstruktur der postmodernen Gesellschaft – die von Produktion und Arbeit losgelösten Simulakren gesellschaftlicher Realität – sich selbst hervorbringen und erhalten kann.

Der Genius des Systems: Reflexion und Gleichgewicht

Obgleich die postmoderne Interpretation von Rawls die Spannung im Text auflöst, die wir zuvor ausgemacht haben, findet sie in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* und besonders in einigen seiner neueren Artikel, die in *Die Idee des politischen Liberalismus* versammelt sind, tatsächlich Resonanz. Genauer gesagt wird die Autonomie des formalen Rechtssystems bei Rawls durch eine Entwicklungslinie gestützt, die sich vom Gerechtigkeitssinn und den wohlüberlegten Überzeugungen über die Idee eines reflexiven Gleichgewichts (Rawls' »Überlegungs-Gleichgewicht«) bis hin zur Vorstellung systemischer Stabilität erstreckt. Zirkularität und Reflexion verleihen dem formalen Schema eine Tiefe und Stabilität, die es möglich machen, das Problem der Begründung des Systems und die Frage nach den Quellen der Hervorbringung von Normen zu verdrängen. Der Genius des Rawlsschen Systems ist die Entdeckung einer Stabilität ohne Grundlagen und eines Verfahrens ohne Bewegung, die die gesellschaftlichen Antagonismen und Auseinandersetzungen wirksam aus der institutionellen Anordnung verdrängt. Die Zirkulation tritt hier im Zentrum der Rechtstheorie an die Stelle der Produktion, bringt ein umfassendes Stützwerk hervor und garantiert so die Sicherheit eines wohlgeordneten demokratischen Regimes.

Die Zirkularität des Rechtssystems kündigt sich bereits in Rawls' Argumentationsweise an oder wird in ihr schon vorweggenommen. Die »moralische Geometrie«, wie er sie in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* präsentiert, unterscheidet sich ganz und gar von traditionellen Vorstellungen geometrischer Entwicklung. So gründeten Argumentationen, wie man sie im 17. Jahrhundert etwa *more geometrico* entwickelte, ihre Gültigkeit auf geradlinige deduktive Beweisführungen, die sich von Definitionen und Axiomen hin zu Lehrsätzen und Schlußfolgerungen bewegten. Die Rawlssche Geometrie hingegen beruht auf einer zirkulären Form der Darlegung, in welcher der Ausgangspunkt der Argumentation und ihre Schlußfolgerung einander voraussetzen. Deutlich wird diese Zirkularität bereits, wenn wir uns einfach nur die Abfolge und Entwicklung der Themen im ersten Teil des Texts ansehen. Die Argumentation wird hier in einer ungewöhnlich komplexen Anordnung entfaltet. Rawls beginnt mit einer Reihe vorläufiger Thesen, die durch einen Prozeß der Anpassung oder des Zurechtrückens allmählich ihren provisorischen Charakter verlieren, und gelangt schließlich an den Punkt, an dem genau dieselben, nun nicht länger vorläufigen Thesen die Schlußfolgerungen der Argumentation bilden. Das Netzwerk der Hypothesen wird durch deren gegenseitige Abstützung »bewiesen«. Tatsächlich muß die gesamte Theorie ausgebreitet werden, bevor irgendeines ihrer Elemente Bestand haben, die Argumentation beendet sein, bevor sie richtig beginnen kann. Paul Ricoeur weist zum Beispiel darauf hin, daß Rawls die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze formuliert (Rawls 1975: 81-85) und interpretiert (ebd.: 86-94), bevor er die Situation untersucht, in der sie gewählt würden. Beinahe hundert Seiten später präsentiert er uns die vollständige Beschreibung dieser Situation (ebd.: 140-173) sowie die Gründe, die diese Wahl rechtfertigen (ebd.: 174-222). »Wie kann man die Grundsätze formulieren und interpretieren, gerade da es sich um Grundsätze handelt, bevor man die Argumentation ausgeführt hat, die sie als wahrhafte Grundsätze, das heißt erste Sätze, ausweisen soll?« (Ricoeur 1988: 81-82) Offenbar hat Rawls eine bestimmte Vorstellung davon, was einen Grundsatz ausmacht.

Da seine Darstellung jede Geradlinigkeit vermissen läßt, macht es in der Tat wenig Sinn, sich bestimmte Elemente als im Verhältnis zu anderen frühere oder spätere vorzustellen. »Wir haben es nicht mit einer linearen Argumentation zu

tun, sondern vielmehr mit einer Ausführung, die aus einer fortschreitenden Erhellung dessen, was bereits antizipiert wurde, besteht« (Ricoeur 1988: 83). Da sie keiner rationalistischen Geometrie in irgendeinem konventionellen Sinne entspricht, sollten wir sie vielleicht eine *verständige* Argumentation nennen. Rawls beruft sich auf die kantianische Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand, um zu betonen, daß seine Argumentation nicht metaphysisch, sondern politisch ist, mit anderen Worten, daß seine Theorie sich nicht auf eine transzendentale Ordnung der Vernunft, sondern auf den praktischen Bereich der Überzeugungen bezieht (vgl. Rawls 1985: 237, Anm. 20; Rawls 1980: 528-32). Während eine vernünftige Ausführung durch eine gerade Bewegung in eine Richtung gekennzeichnet ist, führt die verständige Argumentation durch eine Hin-und-her-Bewegung unter den Bedingungen der Machbarkeit. Im Wirklichkeit zeichnet sich die verständige Argumentation weniger durch Bewegung als vielmehr durch ein ausbalancierendes Verfahren aus, das über eine allmähliche Eliminierung von Bewegung schließlich an einem Punkt des Stillstands angelangt.

Die Besonderheit der Rawlsschen Methodologie läßt darauf schließen, daß er nicht nur ein spezifisches Verständnis von der geometrischen Entwicklung innerhalb einer theoretischen Anordnung, sondern ebenso von der vertraglichen Entwicklung innerhalb eines gesellschaftlichen Arrangements hat. Wie viele Formulierungen in der Tradition der Vertragstheorie ist Rawls' vertragliches Verfahren rein hypothetisch, doch ist es neu in der Art, wie er sich die Autorenschaft des Vertrags und das Verhältnis zwischen den Parteien vorstellt, die ihn schließen: Am Schauplatz des Vertrags, dem Urzustand, gibt es keine Pluralität von Personen, nicht einmal hypothetischer Personen oder deren Repräsentation. Im Hintergrund der Rawlsschen Vertragskonzeption steht kein Bild von sozialer Differenz und Konflikt, wie es zum Beispiel die Vorstellung eines Naturzustands in vielen frühen modernen Vertragstheorien darstellte. In der Tat haben einige Kommentatoren mit einer gewissen Verblüffung darauf hingeweisen, daß Rawls' vertragliches Verfahren sich überhaupt nicht mit Differenz beschäftigt: es ist »nicht-interaktiv« und umfaßt weder Verhandlung und Aushandlung noch irgendeine Wahl – im Endeffekt beinhaltet es keinen Vertrag in irgendeinem konventionellen Sinne (vgl. Kukathas/Pettit 1990: 34; Sandel 1982: 130-32). In erster Instanz bezieht sich Rawls' Kontraktualismus daher nicht auf irgendeine konkrete oder hypothetische Übereinkunft, sondern auf eine *Bedingung* theoretischer Diskussion. »An diesem Punkt hat die Vorstellung von einem Vertrag eine ganz bestimmte Aufgabe: Sie legt die Bedingung der Öffentlichkeit nahe und setzt dem, was beschlossen werden kann, gewisse Grenzen« (Rawls 1975: 201f.) Es scheint daher »weniger um den konkreten Vertrag, der geschlossen werden könnte, sondern vielmehr um die Vertragssituation als solche« zu gehen (Kukathas/Pettit 1990: 68). Gleichzeitig definiert die öffentliche Natur der Vertragssituation den Akteur in dieser Situation. Auch wenn Rawls selbst bemerkt, daß der Ausdruck »Vertrag« auf eine Pluralität verweist (vgl. Rawls 1975: 33), existiert bei ihm nur ein Subjekt im Urzustand und dieses Subjekt ist öffentlich nicht in dem Sinn, daß es einen gesellschaftlichen Durchschnitt repräsentiert, sondern insofern es generisch ist. Das Subjekt der Rawlsschen Vertragssituation kann am besten als ein verdrängtes, verschobenes gesellschaftliches Subjekt begriffen werden: die Begrenzungen des Wissens, wie sie als »Schleier des Nichtwissens« vorgestellt werden, bringen hier ein Subjekt hervor, das einer spezifischen Gesellschaft angehört, jedoch um seine Stellung in dieser Gesellschaft nicht weiß. Insofern es verschoben ist, kann es als eine Art Rousseausches allgemeines Subjekt verstanden werden, unterschieden vom individuellen Subjekt, vom Subjekt unter vielen, oder vom Subjekt aller. Wir sollten jedoch anmerken, daß Rousseaus Konzeption des allgemeinen Willens, wie sie durch das Rawlssche Subjekt im Urzustand beschworen wird, hier nicht als Zentrum eines demokratischen Willens oder einer popularen Subjektivität, sondern vielmehr im Mittelpunkt logischer Imputationen angerufen wird. Es wäre völlig unangemessen, so betont Rawls, die Allgemeinheit des Urzustands mit konkreten Positionen gesellschaftlicher Subjekte in Zusammenhang zu bringen, auf die Weise etwa, wie Rousseau zuweilen den allgemeinen Willen mit den Kräften demokratischer Partizipation verbindet:

> »... man (darf) sich den Urzustand nicht als eine Volksversammlung aller Menschen vorstellen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt leben, und noch viel weniger als eine Versammlung aller, die jemals leben könnten. Er ist nicht die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Menschen. Würde man sich den Urzustand auf eine dieser Weisen vorstellen, so wäre diese Vorstellung keine natürliche Anleitung für die Intuition mehr und hätte keinen klaren Sinn« (Rawls 1975: 162).

In diesem Licht betrachtet erscheint Rawls' Urzustand vielleicht einer europäischen Tradition des Vertragsdenkens (die zum Teil einer bestimmten Interpretation von Rousseau folgt) sehr nahe, die ebenso die logische (nicht-subjektive) Qualität des allgemeinen Willens als Begründung des System herausstellte. Das erste Element des Rawlsschen Kontraktualismus besteht also darin, daß er ein einzelnes verschobenes Subjekt in eine Vertragssituation stellt.

Sobald wir diese Bedingung einmal erfaßt haben, können wir wahrnehmen, daß Rawls' Argumentation tatsächlich ein Verfahren der Aushandlung und Übereinkunft umfaßt, nicht zwischen Personen, sondern innerhalb des in der Vertragssituation ausgemachten einzelnen Subjekts. Der Prozeß ist darauf ausgerichtet, eine Übereinstimmung zwischen dem Gerechtigkeitssinn einerseits und den verfügbaren theoretischen Gerechtigkeitsgrundsätzen andererseits zu finden.

Im Schnittpunkt dieser beiden Linien wird es dem Subjekt im Urzustand möglich, angemessene Formen gesellschaftlicher Kooperation vorzuschlagen und so eine wohlgeordnete und gerechte Grundstruktur der Gesellschaft vorzuzeichnen. Wir sollten uns jedoch die Bewegung oder Entwicklung genauer anschauen, die dieses vertragliche Verfahren mit sich bringt. Zuallererst beschreibt Rawls den Gerechtigkeitssinn als eine allen gemeinsame moralische Fähigkeit. Wie der Sinn für Grammatik in Chomskys Linguistik übernimmt der Gerechtigkeitssinn im Rawlsschen System die Rolle der Intuition: Er stellt die angeborene Fähigkeit dar, eine zugrundeliegende Struktur der Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Feld moralischer Zeichen zu erfassen (Rawls 1975: 66 f.). Der Gerechtigkeitssinn liefert das Rohmaterial für eine Moraltheorie, doch ist er nicht notwendigerweise vernünftig. Rawls präsentiert die »wohlüberlegten Urteile« als eine verfeinerte Version des Gerechtigkeitssinns, »jene(r) Urteile (...), in denen sich unsere moralischen Fähigkeiten am ehesten unverfälscht entfalten« (ebd.: 67). Diese Urteile repräsentieren die sichersten Überzeugungen und spiegeln die angeborenen Fähigkeiten zur Gerechtigkeit unter den günstigsten Bedingungen wider. Sie bilden eine Art natürliches Substrat, die »Tatsachen« (ebd.: 70), die dem System eine feste gesellschaftliche Grundlage geben. Auf der anderen Seite des Gleichgewichts finden sich die organisierenden Alternativen der möglichen theoretischen Beschreibungen der Gerechtigkeitsvorstellung. Von einer Seite aus werden dann diese alternativen Grundsätze gegen die Urteile abgewogen und auf der Basis ihrer Übereinstimmung ausgewählt. Von der anderen Seite aus werden die Urteile abgeändert und so den ausgewählten Grundsätzen angepaßt. Schließlich stellt diese Hin-und-her-Bewegung ein Gleichgewicht her.

> »Diesen Zustand nenne ich Überlegungs-Gleichgewicht. Es ist ein Gleichgewicht, weil schließlich unsere Grundsätze und unsere Urteile übereinstimmen; und es ist ein Gleichgewicht der Überlegung, weil wir wissen, welchen Grundsätzen unsere Urteile entsprechen, und aus welchen Vorraussetzungen diese abgeleitet sind« (Rawls 1975: 38).

Das Überlegungs-Gleichgewicht ist eine Art von Vertrag, in dem vernünftige Überzeugungen und rationale Grundsätze ihre Meinungsverschiedenheiten beigelegt und sich geeinigt haben. Die Aussage, daß im Urzustand eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung gewählt würde, bedeutet einfach, daß bestimmte Grundsätze mit unseren wohlabgewogenen Urteilen im Überlegungs-Gleichgewicht übereinstimmten.

Die vor allem abstrakte Vertragsvorstellung beschäftigt sich nicht mit den Unterschieden zwischen Personen. Trotzdem scheint sie durch die Rationalisierung der Überzeugungen in einer vernünftigen Übereinkunft eine Bewegung hin zu gesellschaftlicher Stabilität anzuzeigen – was in Rawls' System den Anschein einer

vertraglichen Entwicklung erweckt. Wenn wir genauer hinsehen, besteht dieses vertragliche Verfahren jedoch ebenso wie Rawls' argumentatives Verfahren aus einer vollkommen zirkulären Bewegung. Tatsächlich ist es diese Zirkularität, die Stabilität garantiert. Auf den ersten Blick scheint es, als hätten wir es mit einem Prozeß zu tun, der die Differenzen innerhalb eines empirischen Substrats (Gerechtigkeitssinn) erfaßt, sie durch den Vertrag des Überlegungs-Gleichgewichts aushandelt und so bei der konsensuellen Konstruktion einer institutionellen Struktur anlangt. Wie wir bereits anmerkten, verweist der Ausdruck »Vertrag« auf eine Pluralität von Parteien oder Akteuren, und in diesem besonderen Fall scheint es so, als kennzeichne der Ausdruck »Gerechtigkeitssinn« das offene Feld der Pluralität und der Differenzen, die im Vertrag organisiert werden. Man könnte annehmen, daß die Hin-und-her-Bewegung, die zum Überlegungs-Gleichgewicht führt, vielleicht irgendeine Beurteilung von oder Verhandlung zwischen verschiedenen Gerechtigkeitssinnen mit sich bringt. Wir können jedoch feststellen, daß es in Rawls' System keine wirkliche Pluralität von Überzeugungen, sondern effektiv nur einen Gerechtigkeitssinn gibt, ebenso wie es nur ein Subjekt im Urzustand gab. Um die Funktion des Gerechtigkeitssinns in Rawls' System zu verstehen, sollten wir ihn nicht als auf die Überzeugungen oder Wünsche wirklicher Individuen oder sogar hypothetischer oder repräsentativer gesellschaftlicher Subjekte bezogen betrachten. Der Gerechtigkeitssinn wird hier im Gegenteil strikt auf die Institutionen eines demokratischen Regimes gegründet:

> »Hat sich die Fähigkeit eines Menschen zum Gemeinschaftsgefühl in Bindungen gemäß den beiden ersten Gesetzen verwirklicht, und sind die Institutionen einer Gesellschaft gerecht und allen öffentlich als gerecht bekannt, dann *erwirbt dieser Mensch den entsprechenden Gerechtigkeitssinn*, wenn er erkennt, daß er wie auch die, die ihm wichtig sind, von diesen Verhältnissen Vorteil haben.« (Rawls 1975: 533, Hervorh. d. A.)

In einer wohlgeordneten Gesellschaft prägen die Institutionen den Individuen wirksam einen Gerechtigkeitssinn ein (ebd.: 515). Der Gerechtigkeitssinn bezieht sich daher nicht auf eine gesellschaftliche Pluralität außerhalb des Systems, auf externe »Tatsachen« oder Eingaben, sondern stellt vielmehr eine einzige Ableitung jener Überzeugungen dar, die bereits in der institutionellen Struktur eingelassen sind. Die Theorie kann so eine analytische Abkürzung nehmen, den Gerechtigkeitssinn von Personen ignorieren und sich statt dessen auf den in den Institutionen verankerten »entsprechenden Gerechtigkeitsinn« konzentrieren.

Hier ist die Zirkularität der Argumentation perfekt und vollkommen von den destabilisierenden Einflüssen gesellschaftlicher Differenzen und Konflikte isoliert. Der Gerechtigkeitssinn führt durch das Vertragsverfahren zur Wahl der gerechten Gesellschaftsordnung, und die gerechte Gesellschaftsordnung prägt um-

gekehrt den Gerechtigkeitssinn ein. Wie Ricoeur mit Blick auf die Methode bemerkte, haben wir es nicht mit irgendeiner Form der Bewegung zu tun, sondern mit der »fortschreitenden Erhellung dessen, was bereits antizipiert wurde« (Ricoeur 1988: 83). Das demokratische Regime oder auch die wohlgeordnete Gesellschaft stellen nicht nur den Endpunkt, sondern ebenso den Ausgangspunkt des Vertragsprozesses dar. Die zirkuläre, selbstreferentielle Bewegung gibt dem System ein perfektes Gleichgewicht und reduziert so die Idee des Gesellschaftsvertrags auf eine Tautologie. Das System erlangt Autonomie, indem es jegliche externen Einflüsse vermeidet oder ausschließt. Der Anschein von Aushandlung, Dialektik und Durchdringung im Vertragsverfahren ist tatsächlich nur ein Anschein. In Wirklichkeit stört keine Differenz das Gleichgewicht des Systems. »Reflexives Gleichgewicht« beschreibt daher am besten die Stabilität, die das System erlangt, wenn es sich selbst reflektiert. Das Regime ist demokratisch genau in dem Maß, in dem das System sich selbst frei zur Macht verhilft.

Schwache Subjekte und die Politik der Vermeidung

Die postmoderne Interpretation von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit liefert uns eine Simulation der gesellschaftlichen Realität, einen entvölkerten, von allen sozialen Gehalten entleerten Horizont. Die scheinbar sich selbst antreibende Maschine funktioniert durch gesellschaftliche Simulakren. Zwei Elemente haben sich für diese »dezentrierte« postmoderne Rechts-Maschine als zentral erwiesen, zwei Elemente, die (paradoxerweise, da die Vorstellung einer Essenz hier ausgeschlossen scheint) essentiell sind für ein System ohne Grundlagen. Erstens erkennt das System, obgleich es oft auf Pluralitäten anspielt, innerhalb seiner Grenzen nur ein abstraktes einheitliches Subjekt an. Es wird eine postmoderne Einheit geschaffen, jedoch nicht, indem man eine Vielfalt durch Vermittlung oder Zwang ordnet, sondern vielmehr durch Abstraktion von einem Feld der Differenzen, um das System von diesen zu befreien und eine allgemeine Einheit zu errichten. Die Vertragssituation kennt hier keine Pluralität von Personen, nicht einmal eine einzelne Person, sondern nur einen abstrakten, unpersönlichen Akteur. Das System selbst ist der einzelne Akteur, der den Vertrag schließt. Zweitens wird die Zeit im System negiert oder in einer endlosen zirkulären Bewegung kurzgeschlossen. Der Produktion beraubt bleibt sie als ein leerer Bewegungsmechanismus übrig. Die postmoderne Zeit erweckt den Anschein von Bewegung, eines Gewirrs von Aktivität, die nirgendwohin führt. In beiden Elementen können wir den Ausschluß lebendiger Arbeit aus der juridischen Ordnung erkennen: die sozialen Differenzen ihrer kreativen Energie und die Zeitlichkeit ihrer produktiven Dynamik sind im Rechtssystem abwesend. Der Genius des Systems fegt sämtliche ontologischen Referenten beiseite und nimmt eine wirksame Abstraktion vom gesellschaftlichen Sein vor, an dessen Stelle ein reines *Sollen** erzwingend. Unsere Lektüre dieser postmodernen Elemente gegenwärtiger Rechtstheorie bestätigt so die Marxschen Intuitionen über die Rolle von Maschinen in der Phase der realen Subsumtion und treibt sie zu einem apokalyptischen Extrem. Mechanische Aktivität hat die menschliche Arbeitskraft vollständig ersetzt, so daß die Gesellschaft als ein sich selbst regulierender Automat erscheint, jenseits unserer Kontrolle und einen der ewigen Träume des Kapitals erfüllend. Als wäre das System entrückt vom menschlichen Urteilsvermögen: eine Theorie der Androiden-Gerechtigkeit.

Diese postmoderne Lektüre von Rawls scheint weg von der politischen Theorie und hinein ins Reich der Science Fiction zu führen. Doch versuchen wir, die Diskussion zu den wirklichen Fragen der Macht zurückzubringen und zu verstehen, wie das Rawlssche Werk von seinen theoretischen Höhen herabsteigen und auf realem gesellschaftlichen Terrain Tritt fassen kann. Tatsächlich konzentriert sich Rawls in seinen neueren Schriften darauf, genau zu erklären, in welchem Sinne seine Arbeit politisch ist. Ihm zufolge besteht das Hauptproblem seiner Argumentation in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* darin, daß sie sich auf eine »unrealistische Idee von einer wohlgeordneten Gesellschaft« (Rawls 1993: xvi) bezieht. Eine wohlgeordnete Gesellschaft kann nicht vorausgesetzt, sondern muß durch politische Mittel erst hergestellt werden. Rawls vertritt den Standpunkt, das liberale Rechtssystem sei nicht in dem Sinne politisch, daß es an sozialen Differenzen ansetzt oder gesellschaftliche Konflikte vermittelt, sondern im Gegenteil, indem es ermöglicht, vom Feld gesellschaftlicher Verhältnisse zu abstrahieren. Bei dieser Betrachtungsweise von »Politik« treten Fragen nach der Effizienz des herrschenden Systems in den Vordergrund. »Die Akzentverschiebung« in seinen meisten neueren Artikeln zeigt sich nach Kukathas und Pettit »am klarsten in Rawls' zunehmendem Vertrauen auf Machtbarkeitsargumente, die den dritten Teil seines Buches dominierten, und im entsprechenden Herunterspielen von Wünschbarkeitsüberlegungen« (Kukathas/Pettit 1990: 142). Machbarkeitsargumente weisen die Theorie an, sich auf die Entdeckung eines praktischen Systems zu konzentrieren, das eine dauerhafte gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten vermag. »Das Problem der Stabilität«, so betont Rawls nun, »ist für die politische Philosophie fundamental« (Rawls 1993: xvii). Das politische Ziel dieser Argumente ist es, einen »übergreifenden Konsens« zu formulieren, das heißt einen Konsens, der trotz der Differenzen besteht, die aufgrund der verschiedenen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren in der gegenwärtigen Gesellschaft existieren (Rawls 1987: 1). Wir bemerken jedoch schnell, daß die Methode eines übergreifenden Konsenses nicht durch ein Aufgreifen und eine Versöhnung gesellschaftlicher Differenzen erzielt wird, sondern vielmehr, indem das

Rechtssystem vom gesellschaftlichen Feld abstrahiert. Rawls nennt diese Strategie »die Methode der Vermeidung« (ebd.: 12). Durch sie hofft er ein Verfahren zu formulieren, mit dem ein demokratisches Regime soziale Konflikte vermeiden (nicht lösen) und so die stabile Einheit seiner Ordnung sichern kann. Das Regime ist liberal in seiner Offenheit gegenüber einer Vielfalt von Zielen und in seiner Ablehnung von Zwang zur Durchsetzung einer Ordnung; doch ist dies eine leere Offenheit, eine unendliche Ödnis, da das System von eingrenzenden gesellschaftlichen Bestimmungen gelöst wurde. Rawls erreicht Ordnung, Harmonie und Gleichgewicht, indem er Fragen des sozialen Konflikts aus der Funktionsweise des Systems ausschließt.

Richard Rorty scheint das Wesen dieses Verfahren zu erfassen; mehr noch, er spitzt es zu, wenn er Rawls' Vorstellungen von Toleranz und Vermeidung erweitert, bis sie vollständige Indifferenz gegenüber den Bedingungen gesellschaftlichen Seins bedeuten. Für Rorty erfordert das Ziel der Toleranz, das die postmodern-liberale Politik verfolgt, eine schwache Konzeption gesellschaftlicher Subjektivität, und die Methode der Vermeidung ist ihm zufolge der Mechanismus, der dieses Ziel erreicht. Wie Rawls versucht auch Rorty sich argumentative Autorität zu verschaffen, indem er die US-amerikanische Revolution und Verfassung als Bezugspunkte voraussetzt. Doch die Revolution wird hier nicht als eine Quelle von Macht und Kreativität angenommen, sondern lediglich als eine Beschränkung, als ein Mittel, um das System gegen gesellschaftliche Inhalte abzuschirmen. Nach Rortys Ansicht umfaßt die historische Entwicklung der modernen politischen Theorie eine zunehmende Isolation der Politik von der Gesellschaft. Eine erste wichtige Stufe in dieser Entwicklung repräsentiert Jefferson, der moderne Revolutionär, der, inspiriert durch die Aufklärung, darauf bestand, daß öffentliche Angelegenheiten nicht durch religiöse Überzeugungen beeinflußt, sondern einzig von rationalen philosophischen Überlegungen angeleitet werden sollten. Rorty identifiziert den Postmodernen Rawls als Vertreter einer zweiten entscheidenden Stufe: Gesellschaftstheorie und öffentliche Politik sollten nicht nur religiöse, sondern auch philosophische Fragen ausklammern oder verwerfen (Rorty 1988: 89f.). Wenn wir genauer hinsehen, erkennen wir, daß Rorty eine feine, jedoch sehr bedeutsame Verschiebung der Rawlsschen Position vornimmt. Sein Essay stützt sich auf dessen Vorschlag, daß »wir das Toleranzprinzip auf die Philosophie selbst anwenden« und damit »einen ›übergreifenden Konsens‹, das heißt ... einen Konsens, der alle ansonsten widerstreitenden philosophischen und religiösen Lehren *umfaßt*, die wahrscheinlich weiterhin bestehen«, erzielen (Rawls 1985: 223, 225-26, Hervorh. d. A.). Für Rawls bedeutet das »Toleranzprinzip« den Einschluß widersprüchlicher Ansichten innerhalb der Struktur des Systems. Rorty dagegen erkennt, daß ein postmodernes Rechtssystem nicht über Mittel

zur Aushandlung oder Versöhnung verfügt. Die Sprache der Inklusion verschiebt sich daher bei ihm subtil zu einer der Exklusion; die Methode der Vermeidung, die das Toleranzprinzip verwirklicht, ist schließlich doch kein Mechanismus des Ein-, sondern des Ausschlusses. Bei Rorty hängt nun die Realisierung des toleranten Rawlsschen Systems von seiner Indifferenz gegenüber sozialen Konflikten und deren Vermeidung ab.[16] Postmoderne liberale Toleranz gründet so nicht auf dem Einschluß, sondern dem Ausschluß gesellschaftlicher Differenzen.

Rorty ist bemüht, diese Entwicklung liberalen Denkens zu historisieren. Obwohl im 18. Jahrhundert die Religion das Feld sozialer Konflikte gewesen sei, das die größte Gefahr für die Stabilität darstellte, wären heute alle Felder des gesellschaftlichen Konflikts zu meiden, um ein dauerhaftes Regierungssystem hervorzubringen und aufrechtzuerhalten. Dies wird Rorty zufolge »eine Gesellschaft sein, die zum ›Ende der Ideologie‹ aufruft«, eine Gesellschaft, die »das reflexive Gleichgewicht als die einzige Methode gelten läßt, die zur Erörterung der Gesellschaftspolitik vonnöten ist. Wenn eine solche Gesellschaft Überlegungen anstellt und die Grundsätze und intuitiven Anschauungen sammelt, die ins Gleichgewicht gebracht werden sollen, wird sie tendenziell diejenigen *verwerfen*, die den philosophischen Erklärungen des Ich oder der Rationalität entnommen sind« (Rorty 1988: 94, Hervorh. d. A.). Äußerungen sozialer Differenz werden einfach als für die öffentliche Sphäre gleichgültig ignoriert oder verworfen; Politik gerät so zu einem mechanischen und pragmatischen System der Ausbalancierung abstrakter gesellschaftlicher Eingaben, um das für Ordnung und Legitimation notwendige Gleichgewicht herzustellen. Ebenso wie eine frühere Generation demokratischer Politikwissenschaftler vorschlug, sich von der vormodernen religiösen Autorität der Gottesidee zu lösen, schlägt Rorty heute vor, daß wir uns von der modernen philosophischen Autorität der Subjektidee lösen sollten (ebd.). Fragen von Arbeit, Produktion, Geschlechterdifferenz, rassischer Differenz, sexueller Orientierung, Begehren, Wert etc. werden verworfen, weil sie persönliche Angelegenheiten und damit gleichgültig für die Politik sind. Die Demokratie macht sich die Hände nicht schmutzig. Das folgt für Rorty aus der allgemeinen These, daß die liberale politische Theorie deontologisch, das heißt nicht auf irgendeiner transzendentalen Konzeption des gesellschaftlich Guten oder irgendeiner notwendigen und teleologischen Struktur des menschlichen Subjekts oder menschlichen Handelns begründet sei. Tatsächlich hält er diese Negation für eine Affirmation ihres Gegenteils: wenn die liberale Politik und Ethik nicht notwendig einer transzendentalen, idealen Ordnung folgen, müssen sie als absolut kontingent verstanden und muß jegliche Referenz auf die Tiefe und das Gewicht realer gesellschaftlicher Bedingungen zurückgewiesen werden. Nachdem bereits das subjektive Feld sozialer Konflikte als bloße Privatangelegenheit aus-

geschlossen und vernachlässigt ist, bleibt so nur das antiseptische, mechanische und selbstgenügsame politische System des Gleichgewichts übrig. Wie wir bereits bemerkten, kommt Rawls' Konzeption des Überlegungs-Gleichgewichts dieser Lektüre entgegen, da jene aus einer Perspektive, die von der Pluralität tatsächlich existierender Menschen abstrahiert (das heißt dem »Urzustand«), den im bestehenden gesellschaftlichen System eingelassenen Gerechtigkeitssinn mit den möglichen Grundsätzen desselben Systems austariert. Die Autonomie dieses sich selbst ausbalancierenden Rechtssystems ermöglicht jene Vermeidung oder jenen Ausschluß sozialer Differenz, die Rortys Vorstellung von Demokratie zugrundeliegen.

Letztlich macht sich in Rortys Interpretation von Rawls die Abstraktionstendenz in der Tradition des Rechtsformalismus bemerkbar, die in ihr Extrem getrieben nun der Systemtheorie Niklas Luhmanns zu ähneln beginnt. Luhmann zufolge sollte Gesellschaft als ein selbstreferentielles beziehungsweise autopoetisches System gelesen werden, das eine »interne Totalität« darstellt und so eine Schließung oder Autonomie gegenüber seiner Umwelt aufrechterhält:

> »Autopoetische Systeme ... sind nicht nur selbst-organisierende Systeme, sie produzieren nicht nur ihre eigenen *Strukturen* und verändern sie schließlich; ihre Selbstreferenz trifft ebenso auf die Produktion anderer *Bestandteile* zu. ... Selbst *Elemente*, das heißt letzte Bestandteile (In-Dividuen), die, zumindest für das System selbst, unauflösbar sind, sind durch das System produziert. Daher ist jedes Ding, das von dem System als Einheit genutzt wird, als eine Einheit durch das System selbst produziert.« (Luhmann 1990: 3; vgl. 1-20, 145ff. u. 228ff.)

Gesellschaft ist ein Kommunikationssystem, das nicht nur selbstregulierend und selbstorganisierend ist, sondern sich auch selbst produziert. Zu lösen bleiben lediglich die Komplexitätsprobleme der unendlichen Spekularität in dieser zirkulären, autonomen Welt. Letztlich ist die Systemtheorie die logische Erweiterung der Rawlsschen Tendenz, der Machbarkeit in der Moraltheorie gegenüber der Wünschbarkeit den Vorrang einzuräumen – oder vielmehr diesen Vorrang zu setzen, indem Machbarkeit im Kontext des Systems zum einzig möglichen Problem erklärt wird. Bei einer solchen Konzentration auf systematische Bewahrung können jene, die die Gesellschaft konstituieren, nur als schwache Subjekte erscheinen. »Innerhalb der Welt, die durch die Operationen dieses Systems hervorgebracht wird, erscheint jeder konkrete Gegenstand als kontingent, als etwas, das anders sein könnte.« (Ebd.: 147) In dieser Sicht der liberalen Öffentlichkeitssphäre besetzt das System den Platz der Notwendigkeit und teilt allen Momenten die Rolle der Kontingenz zu. Das System ist eine Gleichgewichts-Maschine, abgehoben vom leidenschaftlichen Feld gesellschaftlicher Konflikte und folglich entleert von allen sozialen Gehalten.

Liberale Regierung stellt nicht länger eine Kunst dar, sondern eine Wissenschaft, eine technische Kräfteberechnung, konstruiert, um ein systematisches Gleichgewicht in einer Gesellschaft ohne Politik zu schaffen. Das »Politikdefizit« der postmodernen liberalen Theorie impliziert eine Reduktion der Staatsstruktur auf ihre bloßen Knochen, auf ein mechanisches Gerüst der Herrschaft. Macht es dann konsequenterweise keinen Sinn mehr, die Frage nach den gesellschaftlichen Machtverhältnissen als eine politische Frage zu stellen? Ist der schlanke Staat tatsächlich neutral oder neutralisiert, wie Rawls meint (Rawls 1988: 260ff.), mit anderen Worten, steht er außerhalb der Macht? In der postmodernen liberalen Theorie findet die Ausübung der Staatsmacht weder jenem Paradigma folgend statt, das Foucault Disziplinarmacht nennt, noch bringt sie eine »transparente Gesellschaft« hervor, die die Strukturen sozialer Interaktion erleuchtet und leitet, wie dies etwa Gianni Vattimo annimmt (vgl. Vattimo 1991). Die Staatsmacht steht hier nicht gesellschaftlichen Subjekten gegenüber, die ihr ausgeliefert und unterworfen sind, oder vielmehr macht sie es sich nicht zur Aufgabe, widerstreitende Kräfte innerhalb der Grenzen ihrer Ordnung zu nutzen, zu vermitteln und zu organisieren. Der schlanke Staat vermeidet ein solches Engagement: es ist diese Vermeidung, die seine »liberale« Politik kennzeichnet. Letztlich erweitert diese Theoretisierung die schlanke Konzeption des Staats zu einer schlanken Konzeption von Politik. Kurz, Politik bedeutet hier nicht, sich auf gesellschaftliche Konflikte und Differenzen einzulassen und sie auszuhandeln, sondern lediglich, sie zu vermeiden.

Gerade diese Politik der Vermeidung offenbart jedoch das Janusgesicht des schlanken Staats. Die gütige Praxis einer Problemvermeidung zur Bewahrung sozialer Harmonie gerät leicht zu einer eher bösartigen Politik. Es ist Ironie besonderer Art, daß die liberale Vorstellung von Toleranz hier auf perfekte (und paradoxe) Weise mit einem entschieden intoleranten Ausschlußmechanismus zusammentrifft. In diesem Sinne erscheint der schlanke Staat des postmodernen Liberalismus letztlich als eine Verfeinerung und Erweiterung der deutschen Tradition der Polizeiwissenschaft. Die Polizei ist notwendig, um die Abstraktion und Isolation des Systems zu ermöglichen: Die »thin blue line« markiert die Grenzen dessen, was im herrschenden System Eingang findet und anerkannt wird. Der Staat werde Elemente der Differenz und des Konflikts verwerfen oder außer Acht lassen, so Rorty, doch wenn wir die Operation des Verwerfens oder Außerachtlassens auf das reale Feld der Macht beziehen, ist sie nur als präventiver Einsatz von Gewalt zu verstehen, oder vielmehr als Androhung einer entschlossenen Gewaltanwendung in letzter Instanz. Rawls' Konzept der Vermeidung und Rortys geliebte Gleichgültigkeit nehmen einen brutal ausschließenden Charakter an, faßt man sie in solch praktisch-politischen Kategorien. Die entscheidende Entwick-

lung jedoch, welche die postmoderne *Polizeiwissenschaft** verkörpert, besteht darin, daß die Gesellschaft nun nicht mehr infiltriert und beteiligt, sondern separiert und kontrolliert wird: nicht mehr eine Disziplinargesellschaft, sondern eine pazifizierte Kontrollgesellschaft (Deleuze 1992). Die Polizeifunktion schafft und sichert eine befriedete Gesellschaft beziehungsweise deren Bild, indem sie das Auftreten von Störungen in der Maschinerie des Gleichgewichts verhindert. Das Disneyland des fiktiven gesellschaftlichen Gleichgewichts und der Harmonie, dieses Simulakrum des glücklichsten Platzes auf Erden muß notwendigerweise durch das LAPD (Los Angeles Police Department) gesichert werden. Rortys »Vorrang der Demokratie« hängt tatsächlich von der fortwährenden Drohung ab, daß Störungen im System auftreten könnten und also die dauernde Notwendigkeit besteht, die Polizeifunktion in Bereitschaft zu halten. Das demokratische System muß immerzu wachsam sein gegenüber »Verbrechern«, ob sie nun sowjetische Führer, Saddam Hussein, Manuel Noriega oder afroamerikanische und Latino-Jugendliche in Los Angeles sind (vgl. etwa Rorty 1987). Die Methode der Vermeidung führt also implizit eine postmoderne *Polizeiwissenschaft** mit sich, die das System wirksam und in praktischen Kategorien vom Feld potentieller Auseinandersetzungen abhebt, und es ihm so ermöglicht, sich als eine effiziente, verwaltete Gesellschaft einzurichten.[17]

Wie wir bereits mehrmals festgestellt haben, ist Rawls' Denken von einem wahrhaft demokratischen Geist beseelt, und daß er von dieser Zentralität der Polizeifunktion in der liberalen Ordnung äußerst unangenehm berührt wäre, belegen etwa seine Überlegungen zum »Mißbrauch der Staatsmacht« (vgl. Rawls 1987: 4; 1989: 235). Rortys Interpretation verschiebt das liberale Rechtssystem sicherlich in der angegebenen Richtung, doch es ist Gianni Vattimo, der wirklich den Punkt trifft und diesen Zusammenhang in der deutlichsten Form darstellt. Ebenso wie Rawls hebt Vattimo auf die grundlegende Verbindung ab, die zwischen der postmodern-liberalen Vorstellung vom Staat und Hobbes' Leviathan besteht, doch bringt er darüber hinaus ihr dunkleres, intolerantes Gesicht zum Vorschein. »Die Idee, daß der Staat in erster Linie die Polizei ist, können jene schwer verkraften, die sich so lange die Entwicklung der Freiheit als Rücknahme der repressiven Staatsgewalt vorgestellt haben« (Vattimo 1991a). Die wirkliche Rücknahme, die der schlanke oder minimale Staat des Liberalismus mit sich bringt, so führt er aus, sei keine naive, »linke« Auflösung der repressiven Gewalt, sondern vielmehr »eine Reduktion auf das Wesentliche«. Das Wesen des Staats ist die Polizei: »Der Staat ... existiert einzig und allein, soweit er fähig ist, Ordnung sicherzustellen.« (Ebd.) Vattimo macht den so oft unbemerkten, aber nichtsdestoweniger entscheidenden Angelpunkt im Verhältnis zwischen der postmodernen Theorie schwacher gesellschaftlicher Subjekte und einem schlanken

Staat deutlich und hebt ihn feierlich hervor. Die Polizeigewalt stellt, auch wenn sie im Schatten verbleibt und nur in letzter Instanz zum Einsatz kommt, jene Stütze dar, die die Ordnung des postmodern-liberalen Staats garantiert.

Der starke Staat des Neoliberalismus: Krise und Revolution in den achtziger Jahren

Wir sehen in diesen postmodernen Theorien eine schlanke, doch funktionale Staatsmaschine entstehen, die von sämtlichen materiellen gesellschaftlichen Gehalten abstrahiert und daher um so leistungsfähiger ist, Simulakren des Gleichgewichts und der Ordnung hervorzubringen. Das schwache gesellschaftliche Subjekt des Liberalismus, der politischen Macht gesellschaftlicher Antagonismen enthoben, vereinfacht das Problem der liberalen Staatskunst zu einer nur noch mechanischen oder instrumentellen Frage des Ausbalancierens abstrakter Kräfte zur Ordnung der Regierung. Die Gestalt des Staats als eines gesellschaftlichen Akteurs verschwindet im System, im Gleichgewichts-Mechanismus. Der Staat ist schließlich nur noch ein schwaches Subjekt unter anderen, ein neutraler Ordnungshüter. Man kann nur staunen über die theoretische Perfektion dieser postmodern-liberalen Vision der Herrschaft, über ihre unerschütterliche Zirkularität und kristallene Klarheit. Wenn wir uns nun auf die Ebene der praktischen Politik begeben, finden wir auch hier den schlanken Staat, und zwar als Traum des Neoliberalismus der achtziger Jahre und als rhetorisches Kernstück der Reagan-Revolution. Wir möchten daher den Fortgang unserer theoretischen Kritik etwas abrupt unterbrechen und versuchen, die liberalen Theorien wieder auf die gesellschaftliche Realität zurückzubeziehen und zu beurteilen, in welchem Ausmaß sie tatsächlich funktional sind für die praktischen Notwendigkeiten und Entwicklungen des gegenwärtigen Staats.

Zuallererst sollten wir die starke Resonanz bemerken zwischen der Lektüre von Rawls, der wir begegnet sind, und der Krise des Wohlfahrtsstaats in den achtziger Jahren. Wir haben betont, daß in Rawls' Rechtstheorie die Kategorien Produktion und Arbeit ausgeschlossen und jegliche Form intersubjektiver Verhandlung oder Aushandlung in seiner Konzeption des Gesellschaftsvertrags abwesend sind. Parallel war in den achtziger Jahren das Ende des Korporatismus und kollektiver Verhandlungen, die als Methoden staatlicher Legitimation und Planung auf gesellschaftliche und ökonomische Stabilität zielten, zu erleben. Die traditionelle Dreieinigkeit der politischen Ökonomie im Wohlfahrtsstaat – Taylorismus in der Produktion, Fordismus in der politischen und Keynesianismus in der ökonomischen Planung – war nicht länger imstande, politische Ordnung und ökonomische Entwicklung zu garantieren.[18] Die ökonomische Krise war vor allem eine Krise in der Fähigkeit des Kapitals, durch die gesellschaftliche und poli-

tische Dialektik hindurch im Konflikt gegen die Arbeit zu bestehen. Exzessive proletarische Forderungen (ob sie nun als hohe Löhne, als Gehorsamsverweigerung im Produktionsprozeß oder als Auflehnung gegen gesellschaftliche Befehlsmechanismen auftraten) trieben diesen dialektischen Prozeß an den Punkt seines Bruchs, machten eine Vermittlung unmöglich. Die Strategien des Krisenmanagements verschoben sich so von der Vermittlung hin zum Ausschluß, und zwar im doppelten Sinne: Ausschluß der traditionellen Aushandlungsverfahren und Ausschluß der Arbeit selbst vom Ort der Produktion.

Wir können diese Tendenz zur Exklusion der Aushandlungsmechanismen zwischen Kapital und Arbeit zum Teil als politisches Projekt gegen den Korporatismus identifizieren, wie es während dieser Phase in den USA vielleicht bereits durch die Nixon-Administration initiiert und während der Reagan-Jahre bis zu einem bestimmten Grad verwirklicht wurde. Dieses Projekt setzte sich in erster Linie aus zwei Bestrebungen zusammen. Erstens umfaßte es eine indirekte Kampagne gegen den Korporatismus, die den Arbeitsmarkt destabilisierte und die Verhandlungsbedingungen schwächte. Im Rahmen einer Einsparungskampagne wurden Sozialhilfe-Programme zurückgenommen und man ließ zu, daß die Arbeitslosenrate anstieg. Die Vergrößerung des armen Teils der Gesellschaft und die zunehmende Unsicherheit der Beschäftigungsverhältnisse schwächten die kollektive Verhandlungsmacht der Arbeiter gegenüber den Unternehmern (vgl. etwa Piven/Cloward 1982: 13). Die Bemühungen der Reagan-Administration, die Anti-Trust-Gesetze aufzuheben und die Industrie zu deregulieren und zu privatisieren, trugen zu der Kampagne, die die Position der Arbeit schwächen sollte, bei und kippten das vertragliche Gleichgewicht, das in der einen oder anderen Form seit dem New Deal bestanden hatte. Zweitens führte der Staat eine offene Attacke gegen den Korporatismus und unterstützte eine vollständige Absage an kollektive Verhandlungen mit der Arbeit. Immer häufiger wurden Streiks nicht mit Verhandlungen, sondern mit einer stummen Demonstration der Macht und der Ersetzung von Arbeitern beantwortet, eine Entwicklung, die vielleicht am deutlichsten mit dem Streik der Fluglotsen der PATCO (Professional Air Traffic Controllers' Organization) begann, und sich unter anderem in den Kämpfen der Arbeiter bei Eastern Airlines, der New Yorker *Daily News*, den Greyhound Buslinien und Caterpillar fortsetzte (vgl. Bowles/Gordon/Weisskopf 1990: 125-27; Aronowitz 1992: 1-9).

Die Macht organisierter Arbeit und korporatistischer Repräsentation erlitt während der achtziger Jahre einen fortwährenden Niedergang. Der positive Gehalt des neuen Gesellschaftsvertrags, den die Reagan-Administration ankündigte, blieb unbestimmt, doch seine negativen Aspekte waren mehr als deutlich: Dieser Gesellschaftsvertrag würde nicht auf kollektiver Aushandlung oder irgendeinem vermittelten Ausgleich zwischen Kapital und Arbeit gründen, wie sie für das fordistische politische Gleichgewicht typisch waren.

Diese politischen Instrumente, die die Position der Arbeit als Verhandlungspartner schwächen sollten, wurden durch eine Tendenz ergänzt, den Arbeitsplatz durch Automation und Computerisierung zu reorganisieren und damit tatsächlich die lebendige Arbeit selbst vom Ort der Produktion auszuschließen. Dies betrifft sowohl die Mobilität des Kapitals als auch – in marxistischer Terminologie – die Tendenz zu einem sinkenden Anteil an variablem und einem steigenden Anteil an fixem Kapital. Im Zuge dieses Prozesses wird die vormals bestehende Balance zwischen Arbeit und Kapital weiter angegriffen. Genauer gesagt verliert die Frage des Gleichgewichts selbst zunehmend an Bedeutung, wenn der Arbeiter im Produktionsprozeß durch die Maschinerie ersetzt wird. Die Transformation der Automobilindustrie ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie eine einst bedeutende Arbeitermacht durch Automation reduziert, pazifiziert und besiegt werden kann. In Flint (Michigan) ebenso wie in Turin (Italien) sind die historischen Orte der Explosion von proletarischer Subjektivität und Arbeitermacht zu dem geworden, was Marco Revelli »Fabrikwüsten« nennt.[19] All diese Entwicklungen gehen Hand in Hand mit einem Niedergang des Syndikalismus und der Gewerkschaftsbewegung im allgemeinen.

So wie die Kategorie Arbeit in der postmodern-liberalen Theorie aus der Verfassung ausgeschlossen wurde, besteht in der neoliberalen Praxis die Tendenz, Verhandlungen mit der Arbeit bei der Konstitution einer politischen Ordnung an den Rand zu drängen. Selbstverständlich kann der erstgenannte Ausschluß der Arbeit als passiver erscheinen (als ob er eine zufällige Lücke oder ein Versehen der liberalen Theorie wäre), doch die letztere Tendenz erfordert einen aktiven, manchmal brutalen Ausschluß. Abgesehen von diesen sehr realen Unterschieden ist die Übereinstimmung im Ausschluß der Arbeit aus der Konstitution vielleicht ein zentrales Element, das erklärt, warum im gegenwärtigen politischen Kontext Rawls' Theorie, und besonders eine postmoderne Interpretation, eine gewisse Dominanz unter den Rechtstheorien erfährt und wie umgekehrt diese Version der liberalen Theorie genutzt werden kann, das neoliberale politische Projekt zu unterstützen. Sowohl in der liberalen Theorie als auch in der neoliberalen Praxis ist es, so bleibt festzuhalten, das Bild eines schwachen Subjekts als allgemeiner gesellschaftlicher Akteur, das funktional ist für die Verdrängung beziehungsweise Zerschlagung eher als die Einbindung und Vermittlung sozialer Antagonismen.

Der Wohlfahrtsstaat war in den achtziger Jahren weitgehend ausgehöhlt, die Arbeit zunehmend aus der Verfassung ausgeschlossen und die staatlichen Bemühungen um Vollbeschäftigung an ihr Ende gelangt. Wenn wir jedoch eine

andere Perspektive einnehmen und den Wohlfahrtsstaat unter den Aspekten der Staatsausgaben und der staatlichen Intervention in ökonomische und gesellschaftliche Mechanismen betrachten, wächst er in dieser Periode tatsächlich viel eher als zu verschwinden. Das neoliberale Projekt ging mit einer beträchtlichen Erweiterung des Staats, sowohl seines Umfangs als auch seiner Interventionsmacht, einher. Die Entwicklung des neoliberalen Staats führte nicht zu einer »schlanken« Form der Herrschaft im Sinne einer fortschreitenden Auflösung oder eines Verschwindens des Staats als gesellschaftlichem Akteur. Er wurde keinesfalls zu einem schwachen, sondern im Gegenteil zu einem immer stärkeren Subjekt. »Liberalisierung« stand nicht für eine Dezentralisierung der Macht, nicht für eine Einschränkung des Staats – jede Einschränkung zog vielleicht eher die entschiedenere Betonung der »essentiellen« Staatsmacht nach sich, die Vattimo feiert. Trotz der Appelle an die Rhetorik der klassischen liberalen Ökonomie nahmen die Staatsausgaben (sogar in den meisten Bereichen der sogenannten Sozialhilfe) und die staatliche Intervention in Marktaktivitäten in Wirklichkeit zu (vgl. LeGrand/Winter 1987: 148). So verweisen die Ausgabenstrukturen des Wohlfahrtsstaats in gewisser Weise auf eine Unumkehrbarkeit und einen beachtlichen Widerstand gegenüber dem neoliberalen Angriff (vgl. Piven/Cloward 1982: 157-58). Der Neoliberalismus konnte auf die ökonomische Krise nicht mit einer Auflösung und Dezentralisierung der Staatsmacht reagieren, sondern benötigte im Gegenteil eine Konzentration und Verstärkung der Autorität in gesellschaftlichen und ökonomischen Fragen. Während die angekündigten Einschränkungen minimal ausfielen, fiel die Zunahme der Staatsausgaben in neuen Bereichen dramatisch aus, besonders was die Militärausgaben betraf (vgl. Bowles/Gordon/Weisskopf 1990: 130ff.). Der neoliberale Staat war daher nicht bemüht, die Strukturen des Wohlfahrtsstaats zurückzunehmen, sondern sie umzulenken, sie zu restrukturieren. Auf diese Weise stellte der Neoliberalismus der achtziger Jahre eine Revolution von oben dar, die zwar die enormen ökonomischen Instrumente und Strukturen, die fünfzig Jahre Wohlfahrtsstaat hervorgebracht hatten, erhielt, sie jedoch in eine andere Richtung wandte.

Derselbe Prozeß einer Bewahrung und Restrukturierung staatlicher Macht fand auch im Bereich des Rechts statt: in Gestalt einer direkten Aneignung der Macht durch die Exekutive als auch durch eine entsprechende Transformation der Judikativen, die sie mit den Initiativen der Exekutive auf eine Linie bringen sollte. Die »Reagan-Revolution« im Verfassungsrecht der USA erfolgte über eine Reihe von Berufungen an den Supreme Court, ins Justizministerium und an die Bundesgerichte auf allen Ebenen. Entgegen der Rhetorik der Reagan-Administration befreite dieser Personalwechsel die Gerichtsbehörden weder von Politik, noch erfüllte er den Traum einer reinen Auslegung der Verfassung. Er brachte lediglich ein neues Paradigma der tendenziösen Verfassungsinterpretation und des »Justizaktivismus« hervor: der liberale Justizaktivismus wurde einfach durch einen konservativen ersetzt (vgl. Dworkin 1991). Obgleich dieser neue Aktivismus oft unter dem Deckmantel des Föderalismus betrieben wurde – indem man es ablehnte, Fälle auf Bundesebene zu verhandeln und sie an die Gerichtsbehörden der Einzelstaaten zurückschob -, verfolgte die Exekutive nicht weniger erfolgreich und kohärent ideologische Projekte über die Gerichtsbehörden. Die bedeutsamsten Auswirkungen dieser Tendenz waren im Bereich der reproduktiven Rechte von Frauen zu spüren, vom Maulkorb-Erlaß, der Ärzten untersagte, über Abtreibungen zu informieren, bis hin zum Abtreibungsrecht selbst. Ebenso wie die ökonomischen Strukturen des Wohlfahrtsstaats und der öffentlichen Ausgaben erhalten und umgeleitet wurden, bewahrte man auf diese Weise auch die umfassende richterliche Gewalt und orientierte sie auf neue Ziele – trotz aller Rhetorik vom schlanken, nicht-ideologischen Staat.

Indem der neoliberale Staat als korpulentes und mächtiges Subjekt, als dominanter gesellschaftlicher Akteur im ökonomischen wie im rechtlichen Bereich verstärkt wird, tritt sein entschieden »illiberales« Gesicht zutage. Am deutlichsten wird dies vielleicht, wenn man an die einschneidenden Beschränkungen bürgerlicher Freiheiten während der letzten Jahre denkt. Bei allen Kriegen, die im letzten Jahrzehnt geführt wurden, und damit sind nicht nur die nach außen gerichteten gegen Panama und den Irak gemeint, sondern auch die im Inneren gegen Drogen und Gangs, war die Bill of Rights das größte Opfer. Die auswärtigen Kriege führten zur vorübergehenden Verhängung eines Beinahe-Kriegsrechts, vor allem durch Angriffe auf die Pressefreiheit und die Versammlungsfreiheit, wohingegen die inneren Kriege ein solches Kriegsrecht zum permanenten Zustand erhoben. Während der vierte Zusatzartikel zur Verfassung, der dem Staat verbietet, »unbegründete« Nachforschungen und Festnahmen durchzuführen, weitgehend außer Kraft gesetzt wurde, erfolgte gleichzeitig der Ausbau des Polizeiapparats. Drogen- und Gang-mäßiges »Aussehen« ist nun allgemein akzeptiertes und hinreichendes Kriterium für die Polizei, Bürger anzuhalten und zu durchsuchen.[20] Der entsprechende Verdacht verläuft beinahe ausschließlich entlang der Grenzen von »Rasse« und »Kultur«. Extrem überproportional viele Personen, die »rassischen Minderheiten« zugerechnet werden, vor allem Schwarze und Latinos, werden nicht nur ohne weiteren Grund von der Polizei angehalten und mißhandelt, sondern auch für Verbrechen verhaftet, verurteilt und hingerichtet (vgl. Marable 1992: 12). In bestimmtem Maß fällt also der Angriff auf den vierten Verfassungszusatz mit einer (Re-)Institutionalisierung des Rassismus in den USA zusammen. Allgemein hat die jüngst betriebene Aushöhlung der Bill of Rights dazu gedient, das traditionelle Projekt des US-amerikani-

schen Föderalismus, das heißt die Befestigung der Staatsgewalt gegen die Gefahr sozialer Unruhen, zu stärken. Ein wachsender Militarismus nach außen wie nach innen und die zunehmende Hinwendung zu einer Politik der gesellschaftlichen Panik, der Angst und des Rassismus verweisen darauf, daß der Staat einige faschistische Elemente ausbildet, mit der Tendenz zum Polizeistaat: Die Entwicklung vom *Rechtsstaat** zum *Polizeistaat** wurde immer durch Angst, Haß und Rassismus vorangetrieben.

Ein zentrales Problem, mit dem die Reagan-Revolution konfrontiert war, bestand nun darin, die Autorität eines autonomen und starken Staats in der materiellen Verfaßtheit der Gesellschaft zu verankern, einen wirklichen Konsens zu erzielen, mit anderen Worten, die gesellschaftliche Basis zu zähmen und an die staatliche Ordnung zurückzubinden. Ein Beitrag zu diesem Projekt war das Bestreben, die Staatsintervention auszudehnen und so eine moralische Ebene mit einzuschließen. Die Rhetorik der Reagan- und Bush-Regierungen stellte die gegenwärtige Krise nicht in erster Linie als eine ökonomische oder auch als Krise von Recht und Ordnung dar, sondern als eine der Werte, der nationalen Orientierung, des moralischen Gefüges. Die Intervention des Staats wurde daher zunehmend als Instrument nicht nur zum ökonomischen, sondern auch zum moralischen Wohl der Bürger begriffen. Themen wie die Gebärfähigkeit von Frauen, Drogengebrauch, Religionsausübung, Familienwerte und sexuelle Orientierung wurden immer mehr zu Schauplätzen eines direkten staatlichen Engagements. Das Land brauchte dringend moralische Führung und Erziehung. Zum Teil wurde der neoliberale Staat als starkes Subjekt also auf moralischer Ebene durch Versuche gefestigt, eine nationale moralische Einheit zu erzwingen. Wir sollten betonen, daß dies ein anderer »illiberaler« Aspekt der neoliberalen Praxis ist, der sich besonders mit der liberalen Theorie, wie wir sie dargestellt haben, nicht vereinbaren läßt. Der Vorrang des Rechten gegenüber dem Guten ist die Maxime, die den Entwurf einer solchen moralischen Einheit im Kontext von Rawls' liberaler Argumentation ausschließt, und eben diese Unabhängigkeit von einer metaphysischen Begründung und einer moralischen Teleologie erlaubt es Autoren wie Rorty, liberale und postmoderne Projekte zu verbinden.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß die neoliberalen politischen Projekte der achtziger Jahre mit der postmodern-liberalen Theorie in dem Versuch übereinstimmen, die Kategorie der Arbeit aus der Verfassung auszuschließen und so den Gesellschaftsvertrag des Wohlfahrtsstaats von seiner Konzentration auf Verhandlung und Aushandlung zu lösen. Während diese Veränderung die liberale Theorie dazu führt, eine schlanke Konzeption des Staats und ein schwaches Subjekt der Politik zu entwerfen, bewegt sich die neoliberale Praxis in die entgegengesetzte Richtung. Der Staat wird hier als starkes und autonomes

Subjekt befestigt und erweitert, als ein Subjekt, das die gesellschaftliche Praxis beherrscht, im Bereich der öffentlichen Ausgaben ebenso wie in dem der Gerichts- und Polizeiaktivitäten. Diese völlig divergierenden Vorstellungen von der subjektiven Gestalt des Staats lassen darauf schließen, daß die Argumentationslinie der postmodern-liberalen Theorie, die wir entwickelt haben, nicht hinreicht, um die praktischen Notwendigkeiten des Neoliberalismus zu erklären. Die Praxis des Staats während der Reagan- und Bush-Jahre, nämlich als moralische Autorität aufzutreten, die fähig ist, das Land unter einer Moral zu einigen (also weder nach ökonomischen noch eigentlich juridischen Maßgaben), wird eine Ausgangslinie für unsere Untersuchung darstellen, für den Versuch, uns ein genaueres Bild von der gegenwärtigen Staats-Form zu machen.

Gemeinwohl und das Subjekt der Gemeinschaft

Doch nun, eingedenk dieser Notwendigkeiten des gegenwärtigen Staats, zurück in die Sphäre der liberalen Theorie, um erneut einen Blick auf ihre Entwicklung zu werfen. Nachdem wir die praktischen Zwänge betrachtet haben, mit denen der Staat während der achtziger Jahre konfrontiert war, möchten wir jetzt das theoretische Projekt eines starken gesellschaftlichen Subjekts im Werk von Rawls und seinen Kritikern verfolgen. Während wir die Entwicklung einer Konzeption des postmodernen Rechts und eines entsprechenden Rechtssystems nachzeichneten, stellten wir fest, daß hier die Spannung der Rawlsschen Argumentation nivelliert und seine Theorie der Gerechtigkeit instrumentalisiert wurde. In gewisser Hinsicht hat die postmoderne Interpretation den Grundsatz der Freiheit seines gesellschaftlichen Gehalts entleert, den Gleichheitsgrundsatz in einen der Gleichgültigkeit übersetzt und auf der Basis dieser Grundsätze ein formales prozeduralisiertes Gerüst erstellt, das gleichermaßen Ordnung garantiert und soziale Tiefe und Bewegung leugnet. Diese besondere Entwicklung eines postmodernen Rechts vermag die ganze Überzeugungskraft der Rawlsschen Vision nicht eindeutig zu erklären.

In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* versucht Rawls beständig, dem gesellschaftlichen Sein wirkliche Bestimmung und Gehalt zu verleihen, indem er an Freiheit, Brüderlichkeit und Gemeinwohl appelliert. Den Höhepunkt dieser Bestrebung stellt vielleicht sein Entwurf des Unterschiedsprinzips dar, das er als einen Mechanismus zur Entwicklung sozialer Gleichheit begreift. Das Unterschiedsprinzip, so führt Rawls aus, bringt unser Verlangen nach Brüderlichkeit zum Ausdruck und ist folglich derjenige Gerechtigkeitsgrundsatz, der am klarsten eine menschliche Gemeinschaft begründet und das gesellschaftliche Sein mit realen Bestimmungen erfüllt. Hier tritt Rawls' Leidenschaft für Demokratie am deutlichsten zutage: »... die besseren Aussichten der Begünstigten (sind) genau

dann gerecht, wenn sie zur Verbesserung der Aussichten der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft beitragen« (Rawls 1975: 96). Mit dem Unterschiedsprinzip, so könnte man sagen, ist Rawls näher an der Bergpredigt Jesu als an Kants *Metaphysik der Sitten*: Gesegnet seien jene, die sich um die Letzten unter uns sorgen. Das Unterschiedsprinzip verankert unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit in der gesellschaftlichen Realität, im Standpunkt der am wenigsten Begünstigten. Tatsächlich hat das »Maximin-Kriterium« – nach dem wir gesellschaftliche Arrangements danach auswählen würden, wie es der niedrigsten gesellschaftlichen Position in der jeweiligen Anordnung ergeht – einen deutlich christlichen Beigeschmack, auch wenn es der Darstellung zufolge auf den Kalkulationen eines rationalen Akteurs basieren soll (vgl. Rawls 1975: 153 ff.; Rawls 1974). Wenn wir eine Verfassung wählen und politische Entscheidungen fällen mit der vorrangigen Absicht, die Situation der am wenigsten Begünstigten zu verbessern, und eine Politik betreiben, die manchmal zum Vorteil, manchmal aber auch zum Nachteil der Begünstigten ausfällt, werden wir (nach Rawls) stillschweigend eine Bewegung hin zu sozialer Gleichheit in Gang setzen und so ein geeintes und machtvolles gesellschaftliches Subjekt konstituieren.

Rawls stellt die Tendenz hin zu sozialer Gleichheit nicht nur als Grundsatz dar, sondern versucht diesen auch institutionell zu verankern. Das Unterschiedsprinzip muß vor allem mit »fairer Chancengleichheit« verbunden sein. Die Vorstellung eines regulierten Markts basiert nach Rawls auf der Idee der Chancengleichheit, ebenso wie die des freien Markts sich auf die Ungleichheiten von Leistung und Begabung bezieht. Chancengleichheit erfordert aktive institutionelle Eingriffe in soziale Interaktionen, um bestimmte, systemisch bereits vorhandene Ungleichheiten zu korrigieren. So spricht sich Rawls zum Beispiel dafür aus, daß »das Schulsystem, ob öffentlich oder privat, auf den Abbau von Klassenschranken ausgerichtet sein« sollte (Rawls 1975: 94). Im Rahmen der Institutionen einer regulierten marktwirtschaftlichen Konkurrenz ist das Unterschiedsprinzip daher mit der Aufgabe konfrontiert, die außerordentlichen Ungleichheiten, seien sie nun Resultate einer »natürlichen Lotterie« oder einer gesellschaftlichen Ordnung, kurz, jegliche Ungleichheit, die »vom moralischen Gesichtspunkt aus ... willkürlich« (ebd.: 95) erscheint, zu korrigieren. Tatsächlich sind die einzigen Ungleichheiten, die vom moralischen Gesichtspunkt aus nicht als willkürlich erscheinen, jene, die den am wenigsten Begünstigten zum Wohl gereichen. Daher die Schlußversion des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes: »Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, daß sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen« (ebd.: 104). Nach Rawls Ansicht kommt den gesellschaftlichen Institutionen und den Apparaten eines reformistischen Staats eine zentrale und aktive Rolle dabei zu, die Gesellschaft zu größerer Gleichheit zu führen und sie in Brüderlichkeit zu vereinen. Das Unterschiedsprinzip dient also dazu, die Lücke zwischen theoretischen und rechtspraktischen Fragen zu schließen, die Theorie in Praxis zu überführen.

Mit dieser Darstellung des Unterschiedsprinzips haben wir uns sehr weit von der postmodernen Interpretation der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie entfernt. Geht es um soziale Ungleichheit, so preist Rawls nicht die Freiheit der Kontingenz, sondern versucht im Gegenteil, jeglichen Rest von Willkür durch eine reformistische gesellschaftliche Dynamik auszuschließen. Mit seiner Vorstellung von Brüderlichkeit (und diese muß eine Vorstellung von Gemeinwohl umfassen) scheint Rawls hier ein kollektives gesellschaftliches Subjekt mit einer gewissen Tiefe und Macht vorzuschlagen. Der Ausschluß willkürlicher Differenz führt zur Konstitution notwendiger gesellschaftlicher Verhältnisse, zu einem gesellschaftlichen Sein, dem das *Sollen** der Gerechtigkeit eingeschrieben ist.

Kaum hat er diese demokratische gesellschaftliche Tendenz jedoch entworfen, ist Rawls sogleich darum bemüht, sie in seiner Theorie an den Rand zu drängen. Tatsächlich ordnet er das Unterschiedsprinzip bereits in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* in zweifacher Weise unter: zum einen dem Vorrang der Freiheit (Rawls 1975: 275) und zum anderen dem Vorrang des Rechts oder der Chancengleichheit (ebd.: 489f.). In beiden Fällen wird die praktische Kraft des Unterschiedsprinzips untergraben, so daß, auch wenn das Prinzip abstrakt besteht, seine Anwendung immer schwieriger erscheint.[21] Obgleich das Unterschiedsprinzip und das entsprechende »Maximin-Kriterium« zum Zeitpunkt ihrer ersten Veröffentlichung im Zentrum der Diskussionen um die Rawlssche Theorie der Gerechtigkeit standen, wurde dieser Aspekt des Systems in den vergangenen Jahren zunehmend vernachlässigt, in Rawls eigenen Schriften ebenso wie in den Arbeiten seiner Kritiker. Das Unterschiedsprinzip, das im Text zunächst den demokratischen Geist eines Gesellschaftsreformers anzeigte, wurde so allmählich ausgehöhlt, so daß von der wirklichen Tendenz hin zu gesellschaftlicher Gleichheit, die es zu versprechen schien, lediglich ein Schatten im System übrig blieb.

Auch wenn es nur eine Totgeburt der Rawlsschen liberalen Theorie der Gerechtigkeit zu sein scheint, stellen das Unterschiedsprinzip und die Sehnsucht nach einer brüderlichen Gemeinschaft, die es beinhaltet, den offensichtlichen Ausgangspunkt für Rawls' kommunitaristische Kritiker dar.[22] Rawls fordert praktisch dazu auf, diese Tendenz seines Denkens wiederzubeleben und sie zum Abschluß zu bringen, indem die liberale Vorstellung über das gesellschaftliche Sein ausgefüllt und ein starkes Subjekt vorgeschlagen wird, das in der Lage ist, den Ideen der Brüderlichkeit, der bürgerlichen Tugend und des Gemeinwohls Be-

deutung zu verleihen. Die wahrscheinlich am gründlichsten und weitgehendsten diskutierte kommunitaristische Kritik des Rawlsschen Projekts ist Michael Sandels *Liberalism and the Limits of Justice*.[23] Unserer Ansicht nach liegt die Brillanz von Sandels Kritik vor allem darin, die Polemik klar ins Zentrum zu rücken, indem er die beiden bedeutsamsten und einflußreichsten angloamerikanischen Beiträge zur politischen Theorie der letzten fünfundzwanzig Jahre miteinander konfrontiert: *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (erschienen 1971) und Charles Taylors *Hegel* (erschienen 1975). Selbstverständlich stellt das Rawlssche Werk den ausdrücklichen Gegenstand von Sandels Studie dar, doch spielt Taylor, obgleich er selten erwähnt wird, eine nicht weniger bedeutende Rolle als kritischer Bezugspunkt für die gesamte Argumentation. Bei der Lektüre von Sandel drängt sich uns tatsächlich der Eindruck auf, in die Geschichte der Philosophie zurückgeworfen zu werden: Rawls aus Taylors Perspektive zu lesen, entpuppt sich als eine Wiederholung von Hegels berühmter Kant-Lektüre. »Wenn zeitgenössische Liberale dazu gebracht werden, Kant wiederzuentdecken, werden die Kritiker des Liberalismus darin bestärkt, Hegel wieder einzuführen« (Smith 1989: 4). Sandels hegelianischer Standpunkt liefert nicht nur eine Grundlage für Kritik, sondern bringt auch eine Reihe versteckter Konsequenzen mit sich. Mit anderen Worten, Sandel greift nicht nur Taylors Begriffe auf, um seine Analyse zu entwickeln, sondern bringt, wie wir sehen werden, indem er einen hegelianischen Standpunkt voraussetzt, einen Kontext hervor, in dem die späteren Antinomien der Argumentation unausweichlich auf eine vorherbestimmte Lösung hinauslaufen: auf eine hegelianische Synthese in Gestalt einer universellen Gemeinschaft. Dem schlanken Subjekt des Liberalismus wird so in einer starken Konzeption des Staats als Subjekt Substanz verliehen.

Die zentrale Frage, die Sandel an Rawls stellt, betrifft die Natur und die Fähigkeiten des deontologischen Subjekts im Liberalismus. Zunächst versucht er die in Rawls' Diskurs enthaltene Theorie des Subjekts oder des Selbst zu enthüllen, um sodann ihre Angemessenheit für die Ziele der Moralität zu gewichten. Dieser Zugang rückt Rawls' Argumente in ein neues Licht und läßt die liberale Theorie der Gerechtigkeit plötzlich schwach und anfechtbar erscheinen. Der klägliche Zustand des liberalen Subjekts ist der Hauptgegenstand und das Leitmotiv von Sandels Untersuchung: »Das Selbst läuft an verschiedenen Punkten der Argumentation Gefahr, sich entweder in ein radikal körperloses Subjekt aufzulösen oder zu einem radikal situierten Subjekt zusammenzubrechen« (Sandel 1982: 138). Bevor wir diese Charakterisierung des Rawlsschen Subjekts genauer betrachten, sollten wir kurz die Perspektive verdeutlichen, von der aus Sandel seine Kritik entwickelt. Er versteht die moderne Theorie des Subjekts als ein tückisches Gebiet, das von einer doppelten Gefahr bedroht ist: Die Moralphilosophie wird als eine Art Irrfahrt zwischen Skylla und Charybdis dargestellt. Auf der einen Seite kann die Subjekttheorie sich verirren, indem sie das Selbst von einem hauptsächlich intellektuellen Standpunkt aus konzipiert – das »radikal körperlose« und daher radikal freie Subjekt -, auf der anderen Seite kann sie vom Kurs abkommen, indem sie eine allzu materialistische Perspektive einnimmt – das »radikal situierte« und daher determinierte Subjekt. Obgleich dieses zentrale Dilemma der Moraltheorie – die widersprüchlichen Konzeptionen des Selbst – in Sandels Studie eine tragende Rolle spielt, setzt er es doch als gegeben voraus und entwickelt es niemals vollständig.

Um eine schlüssige Entwicklung dieser Subjekttheorie zu finden, müssen wir uns in der Tat den Arbeiten von Charles Taylor zuwenden. In seiner Studie über Hegel formuliert Taylor die Problematik in sehr weitreichender und umfassender Weise: (1) Die Theorie des Subjekts ist das grundlegende Terrain modernen Denkens; (2) zwei große widerstreitende Richtungen des Denkens und des Empfindens kennzeichnen die Philosophie der Moderne und, mehr noch, die moderne Zivilisation selbst; und (3) Hegel legt mit seiner Theorie des Subjekts als verkörpertem Geist die Synthese dieser beiden Richtungen vor.[24] Die erste Richtung, die Taylor am schlüssigsten bei Herder ausgeführt findet, konzentriert sich auf die romantische Idee einer expressiven kosmischen Einheit: »Eine der Hauptbestrebungen der Ausdruckstheorie war also die, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit der Natur eine Einheit sei, daß sein Selbstgefühl sich mit dem Mitgefühl für alles Leben und für die lebende Natur vereine« (Taylor 1978: 44). Der Mensch wird so nicht einer objektiven Welt entgegengesetzt, sondern als Teil eines materiellen kosmischen Subjekts eingeschlossen. Die andere Richtung des modernen Denkens, die sich am vollständigsten bei Kant formuliert findet, konzentriert sich dagegen auf eine aufklärerische Konzeption der moralischen Freiheit des Menschen und entwirft daher ein intellektuelles, rationales Subjekt. »Indem ich durch ein rein formales Gesetz determiniert bin, das ganz und gar durch rationalen Willen an mich gebunden ist, erkläre ich meine Unabhängigkeit von allen natürlichen Bestimmungsgründen bzw. Antriebskräften und von der natürlichen Kausalität, die diese beherrschen.« (Ebd.: 52) Die radikale Konzeption menschlicher Freiheit stellt die Menschen nicht insofern als selbstbestimmt dar, als sie materielle, sondern als sie intellektuelle, durch einen rationalen, moralischen Willen konstituierte Wesen sind. Nach Taylor bilden diese beiden Richtungen beziehungsweise Subjektkonzeptionen bis heute die bestimmenden Parameter modernen Denkens und moderner Zivilisation. Hegels Philosophie ist deshalb von grundlegender und »fortdauernder Bedeutung«, weil er es wie kein anderer Denker versteht, »die sich selbst ihr Gesetz gebende rationale Freiheit des Kantischen Subjekts mit der im Menschen vorhandenen Einheit des Ausdrucks und mit der

Natur zusammenzubringen« (ebd.: 707). Nun ist das auffälligste Merkmal des Taylorschen Werks, daß es auf die Zentralität der Subjekttheorie ausgerichtet ist. Seine Strategie, die Geschichte des modernen Denkens als einzigen allumfassenden Widerspruch zwischen zwei Teil-Subjekten zu lesen, bereitet die Grundlage, oder besser: bringt die Notwendigkeit einer hegelianischen Aufhebung in »einer Einheit von radikaler Freiheit und vollständigem Ausdruck« hervor (ebd.: 68). Angesichts seines Ausgangspunkts wäre jede andere Lösung unzureichend.

Entscheidend für unsere Untersuchung ist, daß Sandel mit seiner Rawls-Lektüre nicht nur eine hegelianische Perspektive einnimmt, sondern eine, die Taylors Hegel-Interpretation folgt: er übernimmt sowohl dessen Terminologie als auch seine Strategie, die zentrale Problematik modernen Denkens als Widerspruch zwischen einem Subjekt, das durch die Freiheit rationalen Denkens, und einem, das durch die (Determinationen der) materielle(n) Realität bestimmt ist, zu lesen. Ausgehend von dieser Grundstruktur wäre zu erwarten, daß Sandel den Kantischen Idealismus des Rawlsschen liberalen Projekts kritisiert. Er ist jedoch aufmerksamer und nimmt wahr, daß Rawls von der kantischen moralischen Grundstruktur in einigen sehr wichtigen Aspekten abweicht: »Rawls' Projekt besteht darin, die deontologische Lehre Kants zu bewahren, indem er die deutsche Dunkelheit durch eine domestizierte Metaphysik ersetzt, die gegenüber dem Vorwurf der Willkür weniger anfällig ist und mehr dem angloamerikanischen Temperament entspricht.« (Sandel 1982: 13f.) Sandel zufolge reformiert Rawls die Kantische Moralität, indem er die transzendentale Begründung zurückweist und an ihrer Stelle einen vernünftigen Empirismus einführt. Sandels argumentative Strategie kann es daher nicht sein, einfach eine hegelianische Kritik des Rawlsschen Kantianismus zu betreiben. Sie muß nuancierter ausfallen. Sofern Rawls Kant in der Entwicklung einer idealen Moraltheorie folgt, wird Sandel die Kritik der »radikalen Freiheit« des »körperlosen Subjekts« aufgreifen; sofern Rawls die Kantische transzendentale Begründung für ein empirisches und prozedurales Gesellschaftssystem zurückweist, wird er die Kritik des »radikal situierten« oder determinierten Subjekts anwenden.

Sandels Analyse hängt an seiner Rekonstruktion des »Subjekts des Besitzes«, das der Rawlsschen Argumentation unterliegt, eines Subjekt, das die doppelte Gefahr der modernen Moraltheorie zu vermeiden sucht.[25] Letzten Endes präsentiert Sandel das Rawlssche Subjekt als eine schwache Kombination der beiden modernen Subjekte und bereitet so die Grundlage für eine starke hegelianische Synthese vor. Nach Sandel liegt die Komplexität des liberalen Subjekts im Verhältnis zwischen dem Selbst und seinen Zwecken, zwischen dem Recht und dem Guten. Im Urzustand sind wir mit einem Subjekt konfrontiert, das gegenüber seinen Zwecken gleichgültig oder distanziert und daher fähig ist, eine rationale moralische Wahl der Gerechtigkeit im Kantischen Sinne zu treffen. Das liberale Subjekt ist jedoch weder einfach ein noumenales oder unbedingtes, noch ein allgemeines Subjekt, das durch das allgemeine Wissen unserer gegenwärtigen Gesellschaft definiert würde. Wenn der Schleier des Nichtwissens gelüftet wird, finden wir ein empirisches Selbst mit Vermögen, Eigenschaften und Interessen vor. Das Rawlssche Selbst besitzt nach Sandel zwar Eigenschaften, doch ist es durch diese nicht konstituiert oder determiniert: »Der possessive Aspekt des Selbst bedeutet, daß ich niemals zur Gänze durch meine Eigenschaften konstituiert sein kann, daß es stets Eigenschaften geben muß, die nicht mein Sein ausmachen, sondern die ich *habe*.« (Sandel 1982: 20) Sandel schreibt Rawls zugute, daß er die Armut der kantischen noumenalen Begründung und die Notwendigkeit einer hegelianischen Lösung, wie sie sich bei Taylor findet, erkannt habe. »Nach Rawls Ansicht muß jede Darstellung des Selbst und seiner Zwecke nicht nur einen, sondern zwei Aspekte berücksichtigen: wie das Selbst von seinen Zwecken unterschieden und wie es mit ihnen verbunden ist. Ohne den einen bleibt uns nur ein radikal situiertes, ohne den anderen ein radikal körperloses Subjekt.« (Ebd.: 54) Das Subjekt des Besitzes bietet nach Sandel eine Lösung an, die dem Selbst eine relative Autonomie zuspricht und es von seinen Zwecken distanziert, jedoch nicht vollkommen von diesen ablöst: Das Subjekt wäre so gleichzeitig frei und determiniert.

Hat Sandel *Eine Theorie der Gerechtigkeit* erst einmal erfolgreich als hegelianisches Projekt dargestellt, kann er seine Kritik mühelos und ohne große Hindernisse entfalten, da Rawls' Erklärungen niemals weit genug reichen, um die Hegelschen Kriterien zu erfüllen. In diesem Licht betrachtet wird Rawls immer als eine schwache Version des Hegelianismus erscheinen.[26] Zum Beispiel problematisiert Sandel anfangs das Subjekt des Besitzes hinsichtlich der Vorstellung des Verdiensts. Die reformistischen gesellschaftlichen Institutionen, die – wie es das Unterschiedsprinzip impliziert – auf einen Ausgleich der Verteilung von Gütern zielen, benötigen eine Rechtfertigung durch die Vorstellung eines sozialen Verdiensts. Doch »in Rawls' Konzeption kann strenggenommen von niemandem gesagt werden, daß er irgendetwas verdient, weil strenggenommen von niemandem behauptet werden kann, daß er irgendetwas besitzt, zumindest nicht im dem starken, konstituierenden Sinne von Besitz, der für die Vorstellung von Verdienst notwendig ist« (Sandel 1982: 85f.). Die mit dem »Subjekt des Besitzes« bewirkte Kombination von Autonomie und Verkörperung erweist sich als zu schwach für eine Synthese. Wenn das Rawlssche Subjekt seine Autonomie behauptet, gibt es in Wirklichkeit jeglichen Anspruch auf seine Eigenschaften und Zwecke auf.

Im Zusammenhang dieses so formulierten Problems erkennt Sandel zwei Modifikationen, die das liberale Subjekt in die Lage versetzen würden, den aufgestellten Kriterien zu entsprechen. Zum einen muß es eine kollektive Dimension

erschließen, eine gemeinschaftliche Identität, die eine überzeugendere Vorstellung von gemeinschaftlichem Vermögen und sozialem Verdienst zu unterstützen vermag. Zweitens und vielleicht wichtiger müssen die Zwecke und Eigenschaften des Subjekts internalisiert und in diesem Sinne konstitutiv für es selbst sein. Obgleich Rawls diese Charakterisierung des Subjekts ausdrücklich ablehnt, besteht Sandel ausführlich darauf, daß dies der schlüssigste Weg ist, um dem Rawlsschen Projekt Sinn zu verleihen und es zum Abschluß zu bringen. Dies macht für uns verständlich, wieso sich hinter dem Schleier des Nichtwissens keine Pluralität von Personen, sondern ein einzelnes Subjekt verbirgt, das nicht durch Wahl oder Aushandlung einen Vertrag schließt, sondern indem es das Recht anerkennt und ihm zustimmt. »Was im Urzustand vor sich geht, ist schließlich kein Vertrag, sondern das Zum-Selbstbewußtsein-Kommen eines intersubjektiven Wesens.« (Sandel 1982: 132) Hier können wir deutlich sehen, daß *Eine Theorie der Gerechtigkeit* tatsächlich ein hegelianisches phänomenologisches Projekt ist, das auf Selbsterkenntnis zielt, doch auf eine, die einfach nicht weit genug geht.

Die starke, »konstitutive« Konzeption von Gemeinschaft erlaubt es Sandel, die Synthese des Subjekts in einer überzeugenderen Weise zu formulieren. Der Besitz von Eigenschaften oder Qualitäten wird zur ontologischen Kategorie. »Für die Mitglieder einer Gesellschaft beschreibt Gemeinschaft nicht nur, was sie als Mitbürger *haben*, sondern auch, was sie *sind*, kein Verhältnis, das sie wählen (wie in einer freiwilligen Assoziation), sondern eine Zuneigung, die sie entdecken, nicht nur ein Attribut, sondern einen Bestandteil ihrer Identität.« (Sandel 1982: 150)[27] Die Konstitution der Gemeinschaft und sogar die Wahl (oder Anerkennung) der Gerechtigkeitsgrundsätze muß durch eine Dialektik »tiefer Reflexion« und Selbsterkenntnis bestimmt sein. »Die entscheidende Handlungsinstanz ist hier nicht voluntaristisch, sondern kognitiv; das Selbst kommt zu seinen Zwecken nicht durch Wahl, sondern durch Reflexion, als wissendes (oder untersuchendes) Subjekt zum Objekt des (Selbst-)Verständnisses.« (Ebd.: 152) Sandel entwickelt Rawls' Kantianismus zu der politischen Vision des jungen Hegel weiter, hin zur Schwelle der *Phänomenologie*. Er begreift das Ausmaß der gescheiterten Tendenz zu Gemeinwohl und Brüderlichkeit in der Theorie der Gerechtigkeit und versucht ihr eine solidere Grundlage und eine stärkere Verfassung zu geben: »Charakter« und »Freundschaft« (ebd.: 180) werden die Gemeinschaft demnach als starkes gesellschaftliches Subjekt begründen.

Die Autonomie des Staats: Moralische Wohlfahrt

Ist der kritische Standpunkt einmal eingeführt und anerkannt, entfaltet sich Sandels Rawls-Lektüre mit bewundernswerter Klarheit. Weniger klar ist jedoch die alternative moralische oder gesellschaftliche Vision, die seine Liberalismus-Kritik enthält. Sandel betont, daß man, um den Liberalismus auf seine Füße zu stellen, der Rechtstheorie eine ontologische Dimension geben und den Vorstellungen von Gemeinwohl, Identität und Gemeinschaft Gewicht verleihen müsse. Die Theorie des gesellschaftlichen Subjekts muß ihm zufolge nicht allein berücksichtigen, was wir *haben*, sondern ebenso, wer wir *sind*. Mit anderen Worten, der Diskurs über das *Sollen** muß sich mit der Ordnung des *Seins** verbinden. Der Prozeß tiefer Reflexion und das aus diesem folgende kollektive Selbstverständnis sind die ersten Schritte hin zu einer starken Identität, an der es mangelt. Nehmen wir uns einen Moment Zeit, um diesen Prozeß in gesellschaftlichen Kategorien zu entwickeln, um die realen Implikationen dieser kommunitaristischen politischen Ontologie zu sehen.

Das gesellschaftliche Programm gründet sich auf eine Gesellschaftskritik. Vom kommunitaristischen Standpunkt aus betrachtet erscheint die Krise des Liberalismus nicht nur als eine theoretische, sondern ebenso als eine gesellschaftliche: eine Krise der Identität und der Werte, die die Form einer gleichzeitigen Homogenisierung und Fragmentarisierung der Gesellschaftsstruktur annimmt. Taylor beschreibt ein Gesicht dieser Krise als den zunehmenden Mangel sinnvoller gesellschaftlicher Differenzierung in postindustriellen Demokratien und als die »zunehmende ›Klassenlosigkeit‹ der modernen Gesellschaft« (Taylor 1979: 111). Die liberalen Demokratien haben die Grundlagen der Gemeinschaft zerstört und auf diese Weise machtlose gesellschaftliche Subjekte zurückgelassen, die keine starken Identitäten auszubilden vermögen. »So ist Hegels Dilemma für die moderne Demokratie am einfachsten folgendermaßen zu formulieren: die moderne Ideologie von Gleichheit und umfassender Partizipation führt zu einer Homogenisierung der Gesellschaft. Dies entreißt die Menschen ihren traditionellen Gemeinschaften, ohne diese als Zentrum der Identität zu ersetzen« (ebd.: 116). Wenn die postindustrielle liberale Gesellschaft es versteht, sich selbst als eine Einheit darzustellen, dann nur als eine undifferenzierte, homogene Einheit, der es an Identität mangelt und die somit machtlos bleibt. Taylor begreift die hegelianische Alternative als zusammenhängende Formation verschiedener Teilgemeinschaften, die sich in einer einzigen, machtvollen Totalität vereinigen kann: »Eine der großen Notwendigkeiten moderner demokratischer Politik besteht darin, einen Sinn für bedeutungsvolle Differenzierung wiederzugewinnen, damit ihre Teilgemeinschaften – seien sie geographische, kulturelle oder berufliche – für ihre Mitglieder in einer Weise wieder zu wichtigen Zentren der Sorge und Aktivität werden können, die sie mit dem Ganzen verbindet.« (Ebd.: 118) Während Homogenisierung ein entleertes Ganzes hervorbringt, in dem eine schwache Verbindung zwischen dem Partikularen und dem Allgemeinen besteht, stellt die gesellschaftliche Differenzierung in Teilgemeinschaften dagegen einen Mechanis-

mus der Vermittlung zur Verfügung, um die starke Bande zwischen den Individuen und der gesellschaftlichen Totalität zu festigen.

In der kommunitaristischen Analyse des Liberalismus wird die Homogenisierung sozialer Differenzen immer mit der Fragmentierung der gesellschaftlichen Totalität in Verbindung gebracht. Homogenisierung und Fragmentierung sind zwei Gesichter ein und derselben Krise. Sandel faßt die Fragmentierung der US-amerikanischen Gesellschaft in historischen Kategorien. Die Konstruktion des US-amerikanischen liberalen Staats, zumindest in der Form, die er im 20.Jahrhundert annahm, bedinge notwendigerweise »eine starke Form von nationaler Gemeinschaft, um für die tiefgreifenden Verwicklungen einer modernen industriellen Ordnung moralisch und politisch bürgen zu können« (Sandel 1993: 32). Die Nation als Ganzes muß eine kohärente Identität ausbilden, »um das gemeinsame Selbstverständnis aufrechterhalten zu können, das für Gemeinschaften im bildungsmäßigen oder konstitutiven Sinne des Wortes unabdingbar ist« (ebd.: 33). Die nationale Gemeinschaft oder Identität stelle die Einheit der Gesellschaft als Ganzes dar und Individuen und Gruppen seien durch die Projektion eines Gemeinwohls in der Lage, sich selbst als Teilgemeinschaften innerhalb einer konstituierten Ordnung zu situieren. Doch habe die historische Entwicklung der liberalen Gesellschaft die Grundlagen der nationalen Identität und Einheit untergraben und fragmentiert. »Indem die soziale und politische Organisation umfassender geworden ist, haben die Bedingungen unserer sozialen Identität an Einheitlichkeit eingebüßt und die Formen des politischen Lebens die zu ihrer Stützung unabdingbaren gemeinschaftlichen Ziele überholt.« (ebd.: 34) Die Ursache für die Schwäche der Nation ist schließlich der fehlende Zusammenhalt der Gesellschaftsstruktur. Der Liberalismus führt uns zu einem Staat, der seine Macht sowohl nach innen – im Sinne seiner Funktion, eine zusammenhängende Gemeinschaft zu bilden – als auch nach außen – im Sinne der Fähigkeit, seine Anliegen gegenüber anderen Nationen zu verfolgen – eingebüßt hat: »... trotz seiner noch nie dagewesenen Rolle in der Wirtschaft und der Gesellschaft ... scheint der moderne Staat entmachtet und unfähig zu sein, die heimische Wirtschaft wirkungsvoll zu kontrollieren, den fortdauernden sozialen Mißständen zu begegnen oder Amerikas Willen in der Welt durchzusetzen« (ebd.: 31). Gelähmt durch eine schwache Identität und eine schwache Verfassung ist der Staat nicht mehr in der Lage, im nationalen oder internationalen Rahmen die Rolle eines machtvollen Akteurs zu übernehmen. Das Projekt der Nation als Antwort auf die Krise wird daher zu einem des moralischen Zusammenhalts, der moralischen Einheit. Diese Krise der moralischen Struktur, wie sie Taylor und Sandel auf theoretischer Ebene bemerken, findet auch in kommunitaristischen soziologischen Schriften ihr Echo. »Die Grundfrage, die wir stellten und die wiederholt an uns zurückgegeben wurde«, erklären Robert Bellah und seine KollegInnen, »war die, wie wir ein moralisch kohärentes Leben bewahren oder schaffen können« (Bellah u.a. 1987: 15).

Steven Smith verleiht der gesellschaftlichen Kritik des Liberalismus und der kommunitaristischen Alternative eine konkretere Gestalt, indem er sie auf einer institutionellen und rechtlichen Ebene formuliert. Die liberale Gesellschaft, so argumentiert er, wurde fragmentiert und atomisiert, weil ihre institutionelle Struktur zu schwach ist, um ein Bewußtsein für Bedeutung und Wert in der Gesellschaft zu tragen, sie ist »zu dünn, um eine Grundlage zu bieten, von der aus eine moralisch und politisch befriedigende Form von Gemeinschaft aufzubauen wäre« (Smith 1989: 4). Indem er die Krise der moralischen Fragmentierung als Resultat institutioneller Unzulänglichkeiten begreift, suggeriert Smith, daß die Strategie einer institutionellen Reform eine Lösung darstelle. Hier wird einmal mehr deutlich, daß die kommunitaristische Kritik nicht eine Zurückweisung des Liberalismus, sondern vielmehr einen Versuch darstellt, seine Grenzen zu erweitern und ihn zu »vervollständigen«, indem man seinem kläglichen Gerippe von Rechten und Gerechtigkeit mehr Substanz verleiht. Die institutionelle und rechtliche Struktur, so Smith, muß einen angemessenen »ethischen Kontext« für die individuelle Entwicklung zur Verfügung stellen und auf diese Weise eine kohärente soziale Gemeinschaft hervorbringen. Man sollte die Institutionen des Ethischen nicht »nur als Beschränkungen unseres Vermögens zur Selbstverwirklichung« betrachten, »sondern als notwendige kategoriale Grundstruktur, innerhalb welcher unsere individuellen Vermögen und Fähigkeiten sich entfalten können« (ebd.: 130). Eine solche institutionelle Reform stellt den Schlüssel zur Überwindung der Krise des Liberalismus dar. »Solange man den Staat nur als durchführendes Organ zur Bewahrung individueller Rechte ansieht, wird der Liberalismus nicht in der Lage sein, in überzeugender Weise über solche eigentlich politischen Fragen wie Staatsbürgerschaft und öffentliches Wohl zu sprechen.« (Ebd.: x)

Um den Staat anders zu betrachten, muß man seine institutionelle Struktur als dem gesellschaftlichen Subjekt eingeschrieben verstehen. Smith schlägt wiederum eine hegelianische Konzeption des Rechts vor, die die Staatsmacht nicht als Zwang und die Rechtsstaatlichkeit nicht als Kommando ansieht. Das Kommando ist dem Subjekt etwas Fremdes oder Äußerliches, doch das Recht gehört zu seiner Struktur: »Rechte bringen den Willen jener Subjekte zum Ausdruck, auf die sie Anwendung finden sollen« (Smith 1989: 147). Ebenso unterscheidet sich der kommunitaristische *Rechtsstaat** in der Weise vom *Machtstaat**, als er »die Fähigkeit (besitzt), dauerhafte politische Institutionen und Gefühle hervorzubringen, die an die Stelle der Gewalt treten« (ebd.: 160). Recht und Ordnung

sind dem gesellschaftlichen Subjekt innerlich, da die gesellschaftlichen Institutionen den »ethischen Kontext« der Formierung eben dieses Subjekts darstellen. Der traditionelle Liberalismus betrachtet Ordnung als dem Subjekt äußerlich; daher besteht hier die Aufgabe der liberalen öffentlichen Institutionen darin, den Konflikt, der der autonomen Formierung gesellschaftlicher Subjekte enspringt, zu vermitteln. In diesem Sinne repräsentiert der Hegelianismus eine grundlegendere und umfassendere liberale Ordnung. Er vermag Ordnung als eine dem Subjekt innerliche Produktion zu denken, da den öffentlichen Institutionen die entscheidende Rolle bei der Formierung dieses Subjekts selbst zukommt. Die hegelianische Reform des Liberalismus besteht also in einer Verrechtlichung des Subjekts – nicht in dem Sinne, daß es durch das Recht begrenzt oder eingeschränkt wird, sondern insofern das Recht selbst dem Subjekt angehört und konstitutiv für es ist.

Der Staat tritt hier als ethische Einheit und machtvoller Akteur auf. Lewis Hinchman bezieht die kommunitaristische Liberalismuskritik und die Argumentation für einen starken Staat auf die US-amerikanische Tradition, indem er an die Dichotomie zwischen jenen theoretischen Modellen erinnert, die mit den Namen Thomas Jefferson und Alexander Hamilton verknüpft sind (vgl. Hinchman 1984: 258-63). Liberale, die sich auf Jefferson berufen, so argumentiert er, legen ihre Hoffnung auf populäre Tugenden und glauben daher, man könne über eine Art freien Markt der Ideen und Werte zum gesellschaftlichen Wohl gelangen: eine laissez faire-Moralität. Diese ist die einzige Form von Moralität, die sich innerhalb der Zivilgesellschaft ohne die Gewalt des Staats entwickeln kann. Im Gegensatz hierzu besteht die Hamilton-Hegel-Position darauf, daß es, während man in der ökonomischen Sphäre dem Markt vertrauen könnte, in der Sphäre der Moral keine »unsichtbare Hand« gibt, die die Gesellschaft führt. Eine kohärente und moralische Gesellschaft ensteht nicht von sich aus, sie muß gewollt werden. Da sich also »das öffentliche Wohl nicht von selbst oder über das Geben und Nehmen einer Interessenspolitik von Gruppen ergibt«, bedarf es bestimmter Eingriffe, um eine Politik »im langfristigen öffentlichen Interesse« (ebd.: 260) zu verfolgen. Smith pflichtet diesem Punkt, daß die Antwort auf die liberale moralische Krise eine staatliche moralische Planung des Staats ist, bei: »Dem Staat kommt daher die Aufgabe zu, eine bestimmte Vorstellung vom Gemeinwohl zu artikulieren, wozu traditionelle Spielarten des Liberalismus unfähig zu sein scheinen ... Der Staat ist nicht nur ein Makler zwischen widerstreitenden Interessensgruppen, sondern er hat die positive Funktion, sich für eine Lebensweise, für eine überzeugende Vorstellung von menschlicher Entwicklung einzusetzen« (Smith 1989: 233). Es scheint, daß diese pragmatisch hegelianische Auffassung von Moralität nach einer Wiederherstellung des keynesianischen Staats

verlangt, in der nun die ökonomischen Begriffe durch moralische ersetzt werden. Die Intervention des moralischen Plan-Staats (oder vielmehr des moralischen Wohlfahrtsstaats) erscheint als der einzige Weg, um die Katastrophe zu vermeiden, die der Liberalismus durch seine chaotische, am freien Markt orientierte Wertauffassung verursacht, der einzige Weg mithin, jene Stabilität herzustellen, die für die Massenproduktion von Subjektivität, für die Entwicklung einer zusammenhängenden Wertegemeinschaft notwendig ist.

Es sollte daher nicht überraschen, daß einige Kommunitaristen die Rhetorik der Reagan-Administration über die Notwendigkeit einer moralischen Planung und über Staatsintervention, die entworfen wurde, um das ethische Leben der Nation zu vereinen, bewunderten. In Reagans eigenen Worten war es seine Mission, »einen neuen Konsens mit all jenen quer durchs Land (zu schaffen), die eine Wertegemeinschaft teilen, wie sie in diesen Worten eingebettet ist: Familie, Arbeit, Nachbarschaft, Frieden und Freiheit« (zitiert nach *Los Angeles Times* v. 1.2.1984). Die Konzentration der Bush-Administration auf Moral und Familienwerte in den Wahlkämpfen von 1988 und 1992 weist auf die starke Kontinuität dieser Themen hin. Sandel argumentiert, daß Liberale eine Menge von diesem »Gemeinschafts-Aspekt des konservativen Denkens« zu lernen hätten: »Der stärkste Aspekt von Reagans Anziehungskraft war seine Beschwörung gemeinsamer Werte – von Familie und Nachbarschaft, Religion und Patriotismus. Was er wachrief, war die Sehnsucht nach einer Lebensweise, die in jüngster Zeit zu verschwinden schien – ein gemeinsames Leben mit stärkeren Bedeutungen.« (Sandel 1988: 21) Taylor nimmt diesen Gedanken auf, ohne sich jedoch direkt auf Reagans Projekt zu beziehen, wenn er für einen neuen Geist »patriotischer Identifikation« eintritt, der die Nation vereinen soll (vgl. Taylor 1993). Allerdings stellen diese Kommunitaristen fest, daß die Politik der Reagan-Administration den Individualismus begünstigte und, obgleich ihre Rhetorik es versprach, diese »öffentlichen Tugenden« also nicht zu kultivieren vermochte (vgl. Bellah u.a. 1987: 301). Folglich entwerfen die Kommunitaristen ein Programm, das Reagans Versprechen einer nationalen moralischen Gemeinschaft schließlich doch noch zum Erfolg führen soll.

Diese kommunitaristischen Kritiken der Krise der liberalen Gesellschaft bewegen sich entlang des Übergangs von der *Phänomenologie* hin zur *Rechtsphilosophie*. Ebenso wie die tiefe Reflexion des Subjekts zur Selbsterkenntnis führt, wie sie das Subjekt dazu führt, zu realisieren, was es wirklich ist, ermahnt uns eine entwickelte *Sittlichkeit**, die Werte unserer Gesellschaft zu verwirklichen, jene Ordnung herbeizuführen, die bereits besteht, so daß keine Lücke zwischen *Sollen** und *Sein** mehr besteht. Sowohl in der psychologischen als auch in der sozialen Interpretation wird nicht eine Transformation, sondern lediglich ein An-

erkennungs- und Ordnungsprozeß gefordert. Das aus diesem hervorgehende Subjekt (sei es ein individuelles Bewußtsein oder ein Staat) erscheint als Verwirklichung einer präexistierenden Identität. Die Lösung für die theoretische Suche nach einer situierten und autonomen Subjektivität und die politische Suche nach einem kohärenten ethischen Leben in der Gesellschaft, eine nationale Gemeinschaft, fügen sich als homologe Prozesse in einer beständig erweiterten dialektischen Argumentation zusammen. Die Kategorien einer reflexiven, situierten Subjektivität und Gemeinschaft, die diese Kommunitaristen vorschlagen, führen schließlich zum Entwurf des Staats als dem vollständig verwirklichten Subjekt. Die Gemeinschaft, betrachtet auf einer lokalen Ebene, kann nicht die volle Bedeutung durchsetzen. Kommunitaristen postulieren die Gemeinschaft beständig als einen Ausdruck dessen, wer wir sind, ohne irgendwelche besonderen Spezifizierungen dieses »wir« zu entwickeln. In der Tat, wenn man versuchen müßte, sich die Gemeinschaft unter lokalen Bedingungen, gründend auf spezifischen Gemeinsamkeiten, vorzustellen – eine Gemeinschaft von Autoarbeitern, eine Gemeinschaft schwuler Männer, oder auch eine Gemeinschaft der Frauen – hätten wir diese in Taylors Begriffen als eine »Teilgemeinschaft« einzuordnen.[28] Eine solche Gemeinschaft kann nicht die Rolle eines vollständig verwirklichten Subjekts beanspruchen, sondern nur ihre Identität innerhalb des Ganzen (durch Reflexion) entdecken. Darum spricht Sandel, wenn er die Natur der Gemeinschaft genauer zu bestimmen versucht, von der nationalen Gemeinschaft. Der einzige Weg, das »wir« zu bestimmen, ist die Identifikation mit dem Ganzen – wir Amerikaner, wir Bürger der verfahrensrechtlichen Republik. Der Staat wohnt diesen Argumenten als eine Notwendigkeit inne, als das einzig wahre Subjekt der Gemeinschaft, als die vollständige Verwirklichung einer verkörperten Subjektivität. »Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist.«* (Hegel Werke 7: 258, Zusatz) In der letzten Instanz führt die kommunitaristische Sorge um die Theorie des Subjekts zur These vom Staat als einzig vollständig verwirklichtem und autonomem Subjekt.[29]

Die reale Subsumtion der Gesellschaft unter den Staat

Wir haben zwei Interpretationslinien nachgezeichnet, die vom Rawlsschen Werk inspiriert sind, und die beide in den letzten fünfzehn Jahren eine bedeutende Rolle spielten. Während sie in wichtigen Aspekten divergieren, teilen sie das gemeinsame Projekt, die Marginalisierung der Arbeit in der Verfassung und die reale Subsumtion der Gesellschaft unter den Staat zu theoretisieren. In der ersten, der postmodernen Interpretation von Rawls, wird die Autonomie der juridischen Ordnung des Staats nicht durch die Einbeziehung gesellschaftlicher Kräfte, sondern vielmehr durch einen Prozeß der Abstraktion von diesen begründet. Die politische Methode der Vermeidung separiert das Rechtssystem von der gesellschaftlichen Realität, so daß Fragen des Rechts dazu tendieren, in einem mechanischen Prozeß des Ausbalancierens abstrakter Eingaben (auf)gelöst zu werden, um ein allgemeines und globales Gleichgewicht zu erreichen. Dieses abstrakte Bild der Gesellschaft wird automatisch dem Staat subsumiert, da die Existenzweisen innerhalb der gesellschaftlichen Simulakren Produkte des Systems selbst sind. Die postmoderne Subsumtion ist also künstlicher, mechanischer Art. Die zweite Tendenz liefert zwar eine überzeugendere Interpretation, die jedoch auf denselben Prozeß der Subsumtion hinausläuft. In diesem Fall wird das Rechtssystem nicht als von der Gesellschaft abgehoben, sondern als diese auf allen Ebenen durchziehend vorgestellt. Das Recht konstituiert die gesellschaftlichen Subjekte im Einklang mit der Ordnung des Staats, und die Gesellschaft wird somit als eine befriedete Ordnung innerhalb des staatlichen Arrangements hervorgebracht. Die verschiedenen gesellschaftlichen Subjekte, die »Teilgemeinschaften«, stellen lediglich Formen des Staats selbst dar und können sich nur insofern selbst erkennen oder erkannt werden, als sie innerhalb des Ganzen, der totalen Gemeinschaft, des Staats (an)erkannt werden. Auch in diesem Fall ist die Subsumtion vorgegeben, da die gesellschaftlichen Teilsubjekte nur Produkte des Staats selbst sind. Auf den ersten Blick scheint die Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen daher einen historischen Konflikt zwischen Unterstützern des Rechtsstaats und Vertretern des Sozialstaats zu wiederholen. Bei genauerem Hinsehen stellen wir jedoch fest, daß die beiden Positionen nur zwei Strategien innerhalb ein und desselben Projekts darstellen: der Subsumtion der Gesellschaft unter den Staat.

Wie die reale Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, die Marx voraussah, markiert diese reale Subsumtion der Gesellschaft unter den Staat eine neue Ära gesellschaftlicher Verhältnisse und erfordert ein neues gesellschaftstheoretisches Paradigma. Die Neuheit dieser theoretischen Situation wird, so denken wir, am deutlichsten, wenn man erkennt, daß das Konzept der zivilen Gesellschaft nicht länger die zentrale Position besetzt, die es in so vielen modernen Staatstheorien innehatte. Das Konzept der bürgerlichen oder zivilen Gesellschaft kam in der Geschichte der politischen Theorie in sehr unterschiedlicher Weise zum Einsatz, und dies ist nicht der Ort, seine komplexe Entwicklung nachzuzeichnen.[30] Für unsere Zwecke reicht es aus, einige der Elemente zur Kenntnis zu nehmen, die Hegel in dieses Konzept eingebracht hat. Seiner Vorstellung nach ist die bürgerliche Gesellschaft der dynamische Ort, an dem die unorganisierten sozio-ökonomischen und rechtlichen Austauschprozesse, Antagonismen und Konflikte zum Ausdruck gebracht und organisiert werden. Vor allem ist sie der Ort, an dem die Arbeitskraft sich organisiert und die Formierung von Korporationen erfolgt (Hegel Wer-

ke 7: 250-256). Hegel stuft eine solche Organisation in dem Sinne als unmittelbar erzieherisch ein, als sie die hier ins Verhältnis gebrachten partikularen Interessen in die Lage versetzt, in das Allgemeine einzugehen oder ihm subsumiert zu werden. Es handelt sich um denselben erzieherischen Prozeß, den er in der Jenenser Periode als Bewegung von der konkreten zur abstrakten Arbeit ansah, also um den Prozeß, in dem das wilde Tier der Einzelinteressen innerhalb des Allgemeinen gebändigt wird, so daß seine Kraft zur Wirkung kommen kann (vgl. Hegel 1987). Zusammen mit den Produktionsprozessen erfüllen sowohl die Austauschprozesse des Markts als auch die Anwendung und Durchsetzung des Rechts diese erzieherische Funktion, das Individuelle mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung zu bringen. Die rechtlichen und ökonomischen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft werfen ein Licht auf die Artikulationslinien, entlang derer der Staat die Antagonismen in Anspruch nehmen und befrieden kann, die durch die kapitalistische Produktion und die kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse hervorgebracht wurden; sie bilden den vermittelnden öffentlichen Raum, der die gesellschaftliche Dialektik eröffnet, die den Staat zur Folge hat. Die bürgerliche Gesellschaft ist also der Ort, an dem sich der Staat als Repräsentant des Allgemeininteresses die seiner Ordnung äußerlichen oder fremden Einzelinteressen unterordnet. In diesem Sinne stellt die zivile Gesellschaft den Raum der formellen Subsumtion dar, in dem der Staat die gegenüber seiner Herrschaft fremden gesellschaftlichen Antagonismen vermittelt, diszipliniert und befriedet.

Wie die postmodernen und kommunitaristischen Theorien, die wir untersucht haben, es nahelegen, nimmt der Staat jedoch nicht länger mittels der Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft ihm fremde gesellschaftliche Kräfte in Dienst. Dieser Übergang ist offensichtlich, wenn wir das Schicksal der institutionalisierten Gewerkschaftsbewegung ansehen, als Korporationen das bedeutendste Element der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels Analyse. Während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellten die institutionalisierten Gewerkschaften in vieler Hinsicht einen grundlegenden Ort der Vermittlung dar, zwischen Arbeit und Kapital ebenso wie zwischen Gesellschaft und Staat. Kollektiven Verhandlungsmechanismen kam eine privilegierte Stellung bei der Stiftung und Erhaltung des Gesellschaftsvertrags zu.[31] Die gewerkschaftlichen Apparate und die angegliederten Parteien dienten einem doppelten Zweck: sie eröffneten den Arbeiterinteressen einen Weg, auf den Staat Einfluß zu nehmen (womit sie seine Herrschaft zu legitimieren halfen) und gleichzeitig ermöglichten sie die Übertragung von Disziplin und Kontrolle von Staat und Kapital durch die Arbeitskraft hindurch. In den letzten Jahren sind die Dialektik zwischen Staat und organisierter Arbeit sowie die Mechanismen der kollektiven Aushandlung zunehmend von der Szene verschwunden, wie wir oben im Abschnitt »Der starke Staat des Neoliberalismus«

ausführten. In der Gesellschaft der realen Subsumtion nimmt diese Dialektik nicht mehr die zentrale Rolle ein und das Kapital ist nicht länger gezwungen, die lebendige Arbeit im Innersten der Produktion in Anspruch zu nehmen oder ihr Repräsentanz zu gewähren. Das gesellschaftliche Kapital scheint sich autonom zu reproduzieren, als hätte es sich von der Arbeiterklasse emanzipiert, und die lebendige Arbeit wird innerhalb des Systems unsichtbar. Was der Subsumtion unterliegt, ist in Wirklichkeit ein vom Staat selbst hervorgebrachtes Simulakrum der Gesellschaft. Der Staat benötigt keine vermittelnden Legitimations- und Disziplinierungsmechanismen mehr: Die Antagonismen sind abwesend (oder unsichtbar) und Legitimation ist zur Tautologie geworden. Der Staat der realen Subsumtion hat kein Interesse an Vermittlung, sondern an Separation, daher verlieren die Institutionen der zivilen Gesellschaft als Orte der gesellschaftlichen Dialektik ihre Bedeutung.[32] Nicht der Staat, sondern die zivile Gesellschaft ist verschwunden!

Die Herrschaft des Staats gründet nicht länger auf disziplinierenden Einsätzen, sondern auf Netzwerken der Kontrolle. In dieser Hinsicht entspricht die gegenwärtige Verschiebung von den Disziplinargesellschaften hin zu Kontrollgesellschaften, wie sie Gilles Deleuze in Michel Foucaults Werk erkennt (vgl. Deleuze 1992), in außerordentlich treffender Weise dem Marxschen historischen Übergang von der formellen zur realen Subsumtion, oder macht vielmehr ein anderes Gesicht dieser gleichen Tendenz sichtbar. Disziplinargesellschaften sind durch Einschließungen beziehungsweise durch Institutionen gekennzeichnet, die als Skelett oder Rückgrat der zivilen Gesellschaft dienen; sie definieren die Einkerbung des sozialen Raums. Wenn der Staat im vorherigen Paradigma, dem der Souveränität, eine gewisse Distanz oder Distinktion gegenüber der gesellschaftlichen Produktion bewahrte – und seine Herrschaft zum Beispiel sicherte, indem er die Produktion mit Steuern belegte -, so herrscht er in Disziplinargesellschaften, indem er jede Distanz aufgibt und die gesellschaftliche Produktion integriert oder sich unterordnet, und zwar nicht nur durch Besteuerung, sondern durch die Organisierung der Produktion. Aus dieser Perspektive stellt die Fabrik vielleicht die paradigmatische Einschließung der zivilen Gesellschaft dar. Die disziplinären Einsätze, die die Fabrik konstituieren, unterwerfen und subjektivieren den Fabrikarbeiter gleichzeitig als Sitz der Herrschaft und des Widerstands (als beherrschtes und widerständiges Subjekt). Die Einkerbung der Gesellschaft nach dem Paradigma der Fabrik eröffnet dem Staat einen Weg zur Organisation und Befriedung von externen gesellschaftlichen Produktivkräften innerhalb seiner Struktur. Die durch die Institutionen definierte Einkerbung breitet sich wie Tentakel über die Zivilgesellschaft aus, oder, wie Deleuze sagt, durchzieht den sozialen Raum wie Maulwurfsgänge.

Deleuze macht allerdings darauf aufmerksam, daß diese gesellschaftlichen Einschließungsmilieus beziehungsweise Institutionen sich heute überall in der Krise befinden. Man könnte die Krise der Fabrik, der Familie und anderer (gesellschaftlicher) Einschließungsmilieus als das progressive Bröckeln verschiedener gesellschaftlicher Mauern interpretieren, das so eine gesellschaftliche Leere hinterläßt, als ob der gekerbte soziale Raum der Zivilgesellschaft zu einem freien Raum geglättet worden wäre. Deleuze legt jedoch nahe, daß es angemessener ist, den Zusammenbruch der Mauern vielmehr als Verallgemeinerung jener Logiken zu verstehen, die zuvor innerhalb dieser begrenzten, einschließenden Milieus funktionierten und sich nun, einem Virus gleich, über die gesamte Gesellschaft ausbreiten. Die Logik der kapitalistischen Produktion, wie sie in der Fabrik perfektioniert wurde, erfaßt nun alle Formen gesellschaftlicher Produktion gleichermaßen. Dasselbe kann auch über die Schule, das Gefängnis, das Hospital und die anderen disziplinären Institutionen gesagt werden. Der soziale Raum ist glatt, nicht in dem Sinne, daß er von der disziplinären Einkerbung befreit worden wäre, sondern indem seine Einkerbungen sich einheitlich über die Gesellschaft verbreitet haben.[33] Er wurde so nicht von den disziplinären Institutionen entleert, sondern vollständig mit Kontrollmechanismen angefüllt. Die Subsumtion der Gesellschaft unter den Staat ist daher keine formelle, sondern eine reale; sie umfaßt nicht länger die Vermittlung und Organisation der Institutionen, um Disziplin und Herrschaft durchzusetzen, vielmehr setzt sie den Staat direkt über den fortbestehenden Schaltkreis der gesellschaftlichen Produktion in Bewegung. Wir können nicht länger die Metapher von Basis und Überbau benutzen, die für die Vorstellungen von den vermittelnden Institutionen der zivilen Gesellschaft zentral war. Das Bild von den sich kreuzenden Maulwurfsgängen, das die Strukturen der Disziplinargesellschaften kennzeichnete, trifft für diesen neuen Funktionsbereich nicht mehr zu. Nicht die strukturierten Gänge des Maulwurfs, schreibt Deleuze, sondern die endlosen Windungen der Schlange sind charakteristisch für den glatten Raum der Kontrollgesellschaften. Die Widerstände, die sich in den Gängen der Einkerbungen in der zivilen Gesellschaft bewegten, können offensichtlich auf der glitschigen Oberfläche dieses neuen Herrschaftsmodells nicht mehr Fuß fassen.

Eine Konsequenz aus dieser neuen Situation ist, daß nun deutlicher als je zuvor jede Strategie des sozialistischen Reformismus vollständig illusorisch ist.[34] Gewisse populäre Interpretationen von Gramsci zum Beispiel betrachten die Zivilgesellschaft immer noch als Raum der Befreiung und als Raum, von welchem aus die repressiven Kräfte des Staats für »populare« oder »sozialistische« Ziele im Zaum gehalten und kontrolliert werden.[35] Gramscis Werk wird in diesem Kontext als Weiterentwicklung der Hegelschen Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft angesehen, die nicht allein die ökonomischen sondern auch die kulturellen Austauschprozesse betont, die sich in diesem Bereich eröffnen. Gramscis Konzeption der Zivilgesellschaft stellt jedoch keine Fortführung der Hegelschen dar, vielmehr kehrt sie das hegelianische Verhältnis zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat effektiv um: Die Zivilgesellschaft wird nicht länger dem Staat untergeordnet, sondern übt ihre Hegemonie über die Staatsapparate aus und beschränkt so den Staat in seiner Herrschaft. Die hegelianische Unterordnung der bürgerlichen Gesellschaft unter den Staat wird so auf den Kopf gestellt: Der Staat bleibt erhalten, ist nun jedoch der Pluralität widerstreitender Interessen in der Zivilgesellschaft unterworfen. Der hieraus resultierende politische Pluralismus wäre eine Art kulturell-ideologischer freier Markt sozialer Kräfte, der die Austauschdynamik zur Entfaltung bringt, während er die Strukturen des Staats, die nun dem popularen Willen untergeordnet sind, bewahrt.

Fragen danach, wieweit diese Interpretation der zentralen Triebkraft von Gramscis Denken entspricht, einmal beiseite gelassen, sollte deutlich geworden sein, sowohl durch unsere theoretischen Diskussionen als auch durch eine Analyse der praktischen Lage politischer Angelegenheiten in unserer Welt, daß diese reformistische politische Vorstellung genaugenommen utopisch ist. Es gibt keinen Raum, keinen Topos, in welchem sie existieren kann. Dies ist genau der Punkt, an dem sich die beiden liberalen Theorien, die wir zuvor analysierten (die postmoderne und die kommunitaristische) in ihrer Konzeptualisierung der gegenwärtigen Staats-Form entschieden einig sind: Die zivile Gesellschaft existiert nicht mehr, der Staat bedarf ihrer nicht länger als Terrain: weder um gesellschaftliche Antagonismen zu vermitteln oder zu befrieden noch um seine Herrschaft zu legitimieren. Genauer gesagt, wenn tatsächlich von der Existenz einer zivilen Gesellschaft die Rede sein kann, dann nur im Sinne einer virtuellen Projektion innerhalb der Zirkularität des autopoetischen Staats-Systems, während reale, antagonistische gesellschaftliche Referenten, die dem Staat äußerlich sind, durch Methoden der Vermeidung ausgeschlossen werden. Das heißt, die Gesellschaft ist tatsächlich dem Staat subsumiert worden. Die glatten Räume der Kontrollgesellschaften und das kompakte Ganze der realen Subsumtion haben die Kanäle oder vermittelnden Institutionen überschritten, die der sozialistischen Strategie Halt gaben und die Idee des Sozialismus ermöglichten.

Wenn wir die Unmöglichkeit des sozialistischen Reformismus behaupten, auf die zunehmende Macht und Autonomie des kapitalistischen Staats hinweisen und das allmähliche Auftauchen des Paradigmas der Kontrolle nachzeichnen, wollen wir in keinster Weise einen Ton der Verzweiflung anstimmen. Wir haben lediglich versucht, durch die Interpretation gewisser vorherrschender aktueller Theoretiker einen anschaulichen Umriß von der Gestalt der gegenwärtigen

Staats-Form zu liefern. Dies ist nur eine Seite der Gleichung. »Die ... moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor.« (MEW 4: 467) Wir haben uns den Zauber des Hexenmeisters angesehen; nun müssen wir hinabsteigen in die Unterwelt und die subjektive und produktive Gestalt jener Mächte erfassen, die in ihren Tiefen entfesselt wurden.

Anmerkungen:

* Im Original deutsch.

1 sub specie aeternitatis: unter einem Gesichtspunkt der Ewigkeit (Anm. d. Ü.)

2 Es gibt zahlreiche Kritiken des idealistischen oder universalistischen philosophischen Ansatzes der Rawlsschen Moraltheorie, vgl. zum Beispiel Michael Walzer: »Philosophy and Democracy« (Walzer 1981: 393). Wir werden später sehen, daß Rawls sich selbst gegen einen solchen »metaphysischen« Ansatz ausspricht und so versucht, die Interpretation seiner Arbeiten weg von der Moraltheorie und hin zur politischen Theorie zu lenken.

3 Carole Pateman zum Beispiel legt sehr überzeugend dar, daß der Rawlssche Vertrag einen sexuellen Vertrag vorraussetzt, der der Konstruktion des Urzustands logisch vorausgeht und die Argumente für Gleichheit unterläuft, indem er die soziale Unterordnung von Frauen garantiert. Vgl. Pateman 1988

4 Rawls legt einen solchen Zugang zu seiner Theorie selbst nahe, wenn er darauf insistiert, daß seine Theorie der Gerechtigkeit nicht allein oder nur vorrangig als Moraltheorie, sondern vielmehr als politische Theorie zu betrachten sei (vgl. Rawls 1985: 224; 1993: xiv-xxx.) In vielen der Artikel, die seit der Publikation von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* erschienen sind, versucht er, die Forderungen nach einer idealen Theorie zurückzunehmen und der Argumentation eine mehr praktische, politische Fundierung zu geben. Er scheint Politik jedoch weiterhin als ein Feld zu betrachten, das keine Auseinandersetzung mit Fragen des sozialen Konflikts erfordert, sondern diese einfach vermeiden kann. Wir werden auf diese Frage in dem Abschnitt »Schwache Subjekte und die Politik der Vermeidung« genauer zurückkommen.

5 Chandran Kukathas und Phillip Pettit identifizieren in Rawls' Arbeiten der achtziger Jahre zwei unterschiedliche Tendenzen. Auf der einen Seite nehmen sie eine hegelianische Tendenz wahr, die wir teilweise den kommunitaristischen Interpretationen zuordnen (vgl. Kukathas/Pettit 1990: 143-48). Auf der anderen Seite stellen sie eine pragmatische Verschiebung hin zu Fragen der Effizienz und Machbarkeit fest, die in unserer Lektüre mit den postmodernen Interpretationen des Systems koinzidiert (148-50). Für eine etwas andere und ausführlichere Analyse der Verschiebungen im jüngstem Werk von Rawls siehe William Galston: »Pluralism and Social Unity«. Wir werden zu Rawls' Artikeln zurückkehren, die zum größten Teil während der achtziger Jahre geschrieben wurden und nun in *Political Liberalism* (Rawls 1993) versammelt sind.

6 Rawls Argumentation gewinnt ihre Überzeugungskraft dadurch, daß er sich auf reale politische Beispiele, wie etwa die konstituierende Versammlung, bezieht; doch dann muß er ein Dementi abgeben und darauf insistieren, daß es sich bei ihm nur um eine abstrakte Simulation des Originals handelt. Zum Beispiel: »Diese Bemerkungen zeigen, daß man sich den Urzustand nicht als eine Volksversammlung aller Menschen vorstellen darf, die zu einem bestimmten Zeitpunkt leben, und noch viel weniger als eine Versammlung aller, die jemals leben könnten. Er ist nicht die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Menschen. Würde man sich den Urzustand auf eine dieser Weisen vorstellen, so wäre diese Vorstellung keine natürliche Anleitung für die Intuition mehr und hätte keinen klaren Sinn.« (Rawls 1975: 162) Man stelle sich vor, in welch verändertem Licht die Theorie der Gerechtigkeit erscheinen würde, wenn wir die Analogien wörtlich nähmen und eine Generalversammlung realer Menschen an die Stelle des Urzustands setzten!

7 Die Breite seines Konzepts der Distribution entspricht der breiten Bedeutung, die Rawls dem Begriff »erstes Gut« zuspricht. Auf diesen Aspekt weist Paul Ricoeur in »Le cercle de la démonstration« hin (vgl. Ricoeur 1988: 79-80).

8 In diesem Sinne folgt Rawls treu der Tradition neokantianischer Moraltheorie des 19. und 20. Jahrhunderts, vertreten von Autoren wie etwa Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert.

9 Wir haben den Fall der Italienischen Verfassung ausführlich untersucht (vgl. »Il lavoro nella Costituzione« in Negri 1977: 27ff.). Bruce Ackerman zeigt in *We The People* eine parallele Verschiebung in der Verfassung der USA auf, wie sie durch den »Dualismus« sozialer Kräfte in der Periode der Einführung der New Deal-Gesetze und die korrespondierenden Veränderungen in den konstitutionellen Praktiken verursacht wurde (vgl. Ackerman 1991: 47-50 und 103-30).

10 Marx' ausführlichste Erklärung des Übergangs von der formellen zur realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital findet sich in *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (Marx 1969: 45ff., 60ff.) Für eine Analyse des Prozesses der Subsumtion bei Marx siehe *Marx oltre Marx* (Negri 1979: 113ff.).

11 Vgl. »Il lavoro nella Costituzione« (Negri 1977: 27ff.)

12 Vgl. »Il lavoro nella Costituzione«, v.a. den Abschnitt »Prima conseguenza giuridica« (Negri 1977: 55ff.)

13 Die Charakterisierung des Postmodernismus als Freiheit vom produktivistischen Modell und Hegemonie des freien Spiels oder der Zirkulation von Zeichen ist ein Gemeinplatz. Als Ergänzung zu den Arbeiten Jamesons siehe Jean Baudrillard: *The Mirror of Production* (Baudrillard 1975: 111-29).

14 Vgl. Negri: »Tausend Plateaus des neuen historischen Materialismus« (Negri 1993)

15 An anderer Stelle (vgl. Anm. 7) vernahmen wir ein Echo der Tradition neokantianischer Moraltheorie in Rawls' Werk, doch hier finden sich Resonanzen der neokantianischen formalistischen Tradition, die auf formale Logik und eine Art Schematismus der Vernunft setzt. Wichtige Vertreter dieser Tradition sind etwa Hermann Cohen und Paul Natorp.

16 Berücksichtigt man allein *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, so wäre einzuwenden, daß Rorty Rawls' Argumentation verzerrt. Tatsächlich finden sich verschiedene Passagen in diesem Text, die in offenkundigem Widerspruch zu Rortys These stehen. Zum Beispiel: »... die Gewissens- und Gedankenfreiheit sollte nicht auf philosophische oder ethische Skepsis und ebensowenig auf Gleichgültigkeit gegenüber religiösen und moralischen Interessen aufgebaut werden. Die Gerechtigkeitsgrundsätze sind ein gangbarer Weg zwischen Dogmatismus und Intoleranz auf der einen Seite und einem Reduktionismus, der Religion und Moral als bloße Geschmacksache ansieht, auf der anderen.« (Rawls 1975: 275) In Rawls' späteren Artikeln jedoch (wie etwa »Gerechtigkeit als Fairneß«, »Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, »Der Vorrang des Rechten und die Idee des Guten« und »Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, alle in: Rawls 1992) ist seine Position weitaus weniger deutlich und unterstützt in bestimmter Hinsicht Rortys Lektüre. Für eine Zusammenfassung und Analyse dieser Phase des Rawlsschen Werks vgl. Kukathas/Pettit 1990: 133-441 und besonders 148-50.

17 Für eine praktische Analyse dieser »Methode der Vermeidung« in bezug auf die Stadtentwicklung und die Riots von 1992 in Los Angeles vgl. Michael Hardt: »Los Angeles Novos« (Hardt 1992). Die architektonische und territoriale Ordnung von Los Angeles stellt ein besonders klares Beispiel für die Untersuchung des praktischen Verhältnisses zwischen Vermei-

dung und Exklusion/Ausschluß dar. Vgl. das Kapitel »Festung L.A.« aus Mike Davis: *City of Quartz* (Davis 1995: 257ff.).

18 Die Untersuchungen zum Zusammenbruch der Dreieinigkeit des Wohlfahrtsstaats – Taylorismus, Fordismus und Keynesianismus – sind zu zahlreich, um sie hier zu zitieren. Ein breit rezipiertes Beispiel ist Michael Piore, Charles Sabel: *Das Ende der Massenproduktion* (Piore/Sabel 1985)

19 Die Geschichte der Restrukturierung des FIAT-Werks in Turin beschreibt Marco Revelli: *Lavorare in FIAT* (Revelli 1989). Die Auswirkungen der Automation und des sogenannten Toyotismus, des japanischen Modells analysiert hervorragend Benjamin Coriat (1990 u. 1991).

20 Eine gute Auseinandersetzung mit den jüngsten Einschränkungen bürgerlicher Freiheiten, besonders des Vierten Verfassungszusatzes, infolge des Kriegs gegen Drogen (*war on drugs*) bietet Stephen Saltzburg: »Another Victim of Illegal Narcotics« (Saltzburg 1986). Mike Davis erörtert die Folgen des durch das Los Angeles Police Department (LAPD) betriebenen Kriegs gegen Gangs (*war on gangs*) für die bürgerlichen Freiheiten im Kapitel »Drogen und LAPD: Der Krieg gegen die Jugend« (Davis 1995: 305ff.).

21 Bereits ein kurzer Blick auf einige Beispiele möglicher Ausführungen des Unterschiedsprinzips macht seine praktische Unwirksamkeit unter den Bedingungen der Rechtspraxis deutlich. Michael Sandel beurteilt das Unterschiedsprinzip im Kontext der Affirmative Action-Politik, um zu zeigen, daß dieses, selbst wenn es eine theoretische Vorstellung von Gleichheit liefert, eine unangemessene praktische Grundlage für einen institutionellen Mechanismus bereitstellt, der soziale Ungleichheiten abschwächen soll. Das Unterschiedsprinzip beschwöre die Vorstellung eines Gemeinschaftsbesitzes von gesellschaftlichem Vermögen, so Sandel, sei aber auf kein Konzept von Gemeinschaft gegründet und habe daher keine praktische Bedeutung für die Debatte um praktische politische Entscheidungen über soziale Unterstützung (vgl. Sandel 1982: 135-47 und allgemeiner Kapitel 2). Noch aufschlußreicher ist vielleicht ein Beispiel, das uns Rawls von der strategischen Anrufung des Unterschiedsprinzips im Denken John M. Keynes' gibt und das ein Licht auf seine theoretische Blässe wirft. Im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert, so führt Rawls aus, »ermöglichte (gerade) die Ungleichheit der Vermögensverteilung die rasche Ansammlung von Kapital und die mehr oder weniger stetige Verbesserung des Lebensstandards aller. Für Keynes ist das die Hauptrechtfertigung des kapitalistischen Systems. ... Hier ist ... wesentlich, daß man die Keynessche Rechtfertigung, ob nun ihre Voraussetzungen zutreffen oder nicht, so wenden kann, daß sie nur noch die Verbesserung der Lage der Arbeiterklasse betrifft« (Rawls 1975: 333). Nachdem die Ausführungen zum Vorrang die Frage der gesellschaftlichen Gleichheit im System der Gerechtigkeit an den Rand gedrängt haben, wird das verallgemeinerte System zur Reproduktion von Ungleichheit gerechtfertigt, rationalisiert und – um der Ungerechtigkeit noch eine Beleidigung hinzuzufügen – im Namen der am wenigsten Begünstigten unterstützt! Hier sehen wir, daß es Rawls durch eine Reihe von Unterordnungen gelingt, die Spannung des Systems aufzulösen und seine demokratische und egalitäre Tendenz auf eine bloße Erscheinung zu reduzieren.

22 Obwohl der Kommunitarismus ein in sich zu unterschiedliches Phänomen ist, um von einer Bewegung oder einer Schule sprechen zu können, beinhaltet er doch eine gewisse Kohärenz, wenn er als Kritik an einer bestimmten Version von Rawls und liberaler Gesellschaftstheorie formuliert wird. Im Vergleich zu der formalistischen Rechtsvorstellung, der individualistischen Grundlage von Moralität und der hieraus folgenden schwachen gesellschaftlichen Subjektivität stechen die kommunitaristischen Anliegen deutlich als starke und solide theoretische Position hervor. Wenn sich die Debatte in der Moraltheorie in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren – also zu der Zeit, als Rawls' schrieb – auf den Streit zwischen Wohlfahrtsstaats-Liberalismus und konservativ-libertären Positionen konzentrierte, so hat sich der Brennpunkt seitdem radikal auf einen Streit zwischen liberalen Rechtstheorien und kommunitaristischen Konzeptionen von Tugend und Gemeinwohl verschoben. Wir sollten jedoch betonen, daß die Kommunitaristen nicht als Antiliberale betrachtet werden sollten: Die kommunitaristische Position stellt sich selbst als eine Kritik dar, der es nicht darum zu tun ist, den Liberalismus zu verwerfen, sondern ihn zu »vervollständigen«, ebenso wie die Hegelsche Kant-Kritik das ideale System vervollständigte.

23 Wir konzentrieren uns in hier auf Michael Sandel, Charles Taylor und eine spezifische hegelianische Spielart des Kommunitarismus, nicht weil diese Richtung als repräsentativ gelten kann (tatsächlich wäre es bei einer in sich so unterschiedlichen Gruppe von Wissenschaftlern schwierig, von irgendeiner Position zu behaupten, sie sei repräsentativ), sondern weil wir sie für die kohärenteste und am weitestgehenden artikulierte Kritik an Rawls und der liberalen Theorie halten. Viele versuchen die Kommunitaristen anhand ihres philosophischen Erbes zu unterscheiden in eine von Taylor beeinflußte Hegelianische Schule, eine durch Alasdair MacIntyre repräsentierte Aristotelische Schule und eine bürgerlich-republikanische, von Quentin Skinner angeführte Richtung. Dies scheint als kurze Charakterisierung geeignet zu sein, führt jedoch in die Irre, da die Grenzen nicht so eindeutig zu ziehen sind. MacIntyre etwa ist selbst ein ausgezeichneter Hegel-Kenner und seine Lektüre von Aristoteles in *After Virtue: A Study in Moral Theory* (MacIntyre 1984) stark von Hegel beeinflußt. Taylor wiederum gibt sich oft, etwa in »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus« (Taylor 1993), als glühender Befürworter des bürgerlichen Republikanismus zu erkennen. Wir hoffen daher, daß unsere hier entwickelte Lektüre einer hegelianischen Spielart des Kommunitarismus, obgleich sie nicht als repräsentativ gelten kann, zumindest ein Licht auf die anderen Richtungen des kommunitaristischen Denkens wirft. Andere Theoretiker, die oft als Kommunitaristen eingeordnet werden, auch wenn sie dieses Etikett nicht unbedingt für sich selbst reklamieren, sind Roberto Unger, Robert Bellah, William Sullivan und Michael Walzer. Eine Einordnung der betreffenden Literatur findet sich unter anderem in den Beiträgen von Amy Gutmann: »Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus« (Gutmann 1993), Chantal Mouffe: »Le libéralisme américain et ses critiques« (Mouffe 1987), Nancy Rosenblum: »Introduction« (Rosenblum 1989), Michael Sandel: »Morality and the Liberal Ideal« (Sandel 1984), Charles Taylor: »Aneinander vorbei« (Taylor 1993) und Michael Walzer: »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus« (Walzer 1993).

24 Taylor hat diese Problematik in *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (1994) erheblich ausdifferenziert. Er berücksichtigt einen weitaus umfassenderen historischen Zeitraum, setzt sich mit viel mehr Autoren auseinander und arbeitet die von ihm ausgemachten historischen Tendenzen nuancierter heraus. Insbesondere wird Hegel hier nicht mehr als die den Horizont der Moderne beherrschende Gestalt dargestellt. Trotz dieser Verschiebungen bleibt Taylors Argumentation jedoch weiterhin auf die Synthese zwischen einem Subjekt der expressiven Einheit und einem Subjekt der losgelösten Vernunft als dem zentralen Projekt der Moderne ausgerichtet.

25 Es ist sicher fraglich, ob diese Charakterisierung der Rawlsschen Darstellung angemessen ist. Sandels Lektüre ist von Thomas Pogge in *Realizing Rawls* kritisiert worden (Pogge 1989).

26 Auch Kukathas und Pettit betonen die hegelianische Tendenz in Rawls' Werk und weisen auf ihre klassisch-konservativen Aspekte hin. »Der hegelianische Charakter der Rawlsschen Philosophie besteht darin, daß er sein eigenes Projekt nicht als einen Versuch begreift, sich seine Gesellschaft nach dem Bild eines bestimmten rationalen Ideals umzuformen, sondern als einen Versuch, das liberale demokratische Amerika zu verstehen, indem man die in den (vernünftigen) Institutionen seiner öffentlichen politischen Kultur latent vorhandenen Grundsätze ans Licht bringt« (Kukathas/Pettit 1990: 145).

27 Charles Taylor stimmt in *Quellen des Selbst* dieser Kritik, daß die Rawlssche Moralität der Ontologie zuwenig Beachtung schenkt, zu und erweitert sie auf den gegenwärtigen Bereich der Moralphilosophie im allgemeinen (vgl. Taylor 1994).

28 Wir sollten selbstverständlich bedenken, daß dies nicht die einzige Verwendungsweise des Ausdrucks »Gemeinschaft« ist. Zu bedenken wäre etwa, wie die »Black Community« (die Taylor als Teilgemeinschaft einordnen würde) im Diskurs von Malcolm X als ein machtvolles Subjekt mit einer bestimmten Autonomie oder Fähigkeit zur Separation artikuliert wird. Wir kommen auf diese Thematik im nächsten Kapitel zurück.

29 Diese Tendenz in der Moraltheorie und in der politischen Theorie paßt genau zu den vergleichenden Untersuchungen zur Politik, die im Mittelpunkt der Arbeiten von Theda Skocpol stehen. Die (relative) Autonomie des Staats als historischer gesellschaftlicher Akteur wird bei Skocpol als ein methodischer Grundsatz der empirischen Forschung dargestellt – ohne weitere normative oder politische Bewertung. Ihre Arbeiten werfen nie die Frage auf, ob der Staat gegenüber den gesellschaftlichen Kräften autonom sein sollte oder nicht, ob er der vorrangige gesellschaftliche Akteur sein sollte, sondern behaupten lediglich, daß wir in der Lage sind, bessere Erklärungsmodelle für die historischen Transformationen von Gesellschaften zu entwerfen, wenn wir den Staat als ein autonomes Subjekt betrachten. Nach Skocpol ist die These von der Autonomie des Staats keine politische Frage beziehungsweise eine politisch neutrale Frage der wissenschaftlichen Forschung, die anhand empirischer Daten überprüft und verifiziert werden könne. Hier kann nur auf die Übereinstimmung zwischen Skocpols Werk und den hegelianischen Thesen vom Staat als autonomem und vorrangigem gesellschaftlichen Akteur hingewiesen werden. Eine Zusammenfassung ihrer Position gibt »Bringing the State Back In« (Skocpol 1985).

30 Für eine eingehendere Diskussion des Konzepts der zivilen Gesellschaft in der Geschichte der politischen Theorie vgl. Negri: »Journeys through civil society. In memory of Peter Brückner« (Negri 1989: 169-176) und »Die wilde Anomalie« (Negri 1982: 140-164). In dieser Hinsicht brauchbar ist auch Norberto Bobbio: »Gramsci e la concezione della società civile« (in: Bobbio 1976).

31 Vgl. »Il lavoro nella Costituzione«, Abschnitt III (Negri 1977: 88ff.)

32 Paradoxerweise impliziert die reale Subsumtion immer eine radikale Separation. Im Prozeß der realen eher als dem der formellen Subsumtion ist das Subsumierte dem System selbst nicht fremd, sondern eigen. Der Prozeß entzieht dem System Mechanismen zur Einbindung dessen, was ihm äußerlich ist, und verstärkt so seine Autonomie oder Separation. Wir kommen im vierten Kapitel auf die Verbindung zwischen realer Subsumtion und Separation zurück.

33 Deleuze und Guattari vergessen nicht darauf hinzuweisen, daß die Glättung des sozialen Raums nicht das Ende der gesellschaftlichen Einkerbung bedeutet. Im Gegenteil bleiben innerhalb des Glättungsprozesses Elemente gesellschaftlicher Einkerbung »in ihren vollkommensten und strengsten Formen weiterhin bestehen« (Deleuze/Guattari 1992: 681). In gewisser Hinsicht verursacht die Krise der Einschließungsmilieus eine Hypersegmentierung der Gesellschaft beziehungsweise fällt mit dieser zusammen.

34 Vgl. Kapitel 4, »Die Illusionen des juridischen Reformismus«

35 An anderer Stelle setzten wir uns mit dem Feld neo-gramscianischer Staatstheorien auseinander, wie sie in den sechziger und siebziger Jahren besonders in England und Frankreich vorherrschten (vgl. Kapitel 2, »Der Staat des Kapitals«). Eine Aktualisierung dieser neo-gramscianischen Ansätze entwirft Bob Jessop in *The Capitalist State* (Jessop 1982). Die weiter verbreitete Spielart des Gramscianismus in den achtziger und neunziger Jahren war jedoch eine »post-marxistische« Version, als deren typischstes Beispiel vielleicht Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes *Hegemonie und radikale Demokratie* (1991) gelten kann.

Potentiale konstituierender Macht

Die Krise des Realen Sozialismus: Ein Raum der Befreiung

Der »Reale Sozialismus«, das heißt der Sozialismus, wie er in der Sowjetunion und den anderen Staaten Osteuropas existierte, hat keine Form der Regierung hervorgebracht, die wesentlich von der abwich, die sich in der Entwicklung des Kapitalismus ausbildete. Genauer gesagt unterschied sich jene Form nur insofern, als sie einer Phase kapitalistischer Entwicklung angehörte, die sich von der in den kapitalistischen Demokratien abhob. Es handelte sich um eine Regierungsform, die der aus vielen Trikont-Staaten bekannten ähnelte, auch wenn diese Regimes unter der Protektion der großen westlichen Demokratien entstanden waren – also um eine typische Form des »Entwicklungsregimes«, wie sie die (von Stalin oder Walt Rostow propagierte) »Theorie der Entwicklungsstufen« diktiert. Aus der Perspektive kapitalistischer Entwicklung war der reale Sozialismus in der Tat erfolgreich: Er bewegte eine riesige Region der Welt, die an den Rändern des ökonomischen Wachstums wartete, auf das Zentrum der »postindustriellen« Welt zu und zwang der Restrukturierung des Weltmarkts ein außerordentliches Tempo auf. Eine der weitreichendsten Wirkungen, die der Aufstieg und Fall des realen Sozialismus zeitigte, war daher die zunehmende Verwischung der Unterschiede zwischen Ost und West.

Diese ökonomische Entwicklung, darüber besteht kein Zweifel, brachte schwere gesellschaftliche Deformationen hervor. Alexander Solschenizyn hatte vollkommen recht, das GULag-System der stalinistischen Sowjetunion zu kritisieren, und er vereinigte darin den Standpunkt des radikalsten Antikapitalismus mit dem reaktionärsten Humanismus. Andererseits können jene, die in der kapitalistischen Entwicklung die einzig mögliche Form ökonomischer und politischer Zivilisation erkennen, den GULag letztlich nicht verurteilen. Doch in der Klage über das GULag-System erdreisten sich die Apologeten des Kapitalismus eines umfassenden historischen Revisionismus und wollen dabei sowohl die Geschichte der kapitalistischen Akkumulation als auch die heutigen Systeme der Ausbeutung und Segregation vergessen machen, die Ruinen Vietnams und des Irak und die unglaublich trostlosen Gebiete der Kontinente, die durch die Auswirkungen der kapitalistischen Entwicklung verwüstet wurden. Dies vergißt Rostow nicht, wenn er minutiös die Abfolge ökonomischer Ereignisse während der ursprünglichen Akkumulation in Großbritannien im 17. Jahrhundert mit jenen vergleicht, die beim Übergang der sogenannten unterentwickelten Länder zu kapitalistischen Ökonomien im 20. Jahrhundert auftraten. Auch hinsichtlich der Deforma-

tionen, die die ökonomische Entwicklung anrichtete, haben sich die Unterschiede zwischen den beiden konkurrierenden Systemen zunehmend verwischt.

Vorausgesetzt, der reale Sozialismus hatte den Effekt, die Lücke zwischen Ost und West zu schließen, erscheint es doch merkwürdig, daß es zu einem Gemeinplatz geworden ist, die sozialistischen Regime anhand der Kategorie des Totalitarismus zu interpretieren. Ein Staat gilt als totalitär, wenn er eine totale Mobilisierung produktiver Kräfte betreibt und jede gesellschaftliche Dialektik für diese Mobilisierung funktionalisiert. Im totalitären Regime wird die zivile Gesellschaft vollständig vom Staat absorbiert und diesem einverleibt, so daß all ihre autonomen Potentiale und jeglicher Freiheitsanspruch nicht nur unterdrückt, sondern negiert werden. Durch die Konstruktion einer symbiotischen Geschichte sollen nun der reale Sozialismus und der Nationalsozialismus die Kategorie des Totalitarismus im 20. Jahrhundert exemplarisch repräsentieren. Doch sind schon die phänomenologischen und deskriptiven Eigenschaften dieser Kategorie bestenfalls zweifelhaft (es erscheint in der Tat irrsinnig, die totale Mobilisierung einer Bevölkerung für die ökonomische Entwicklung mit der totalen Mobilisierung einer voll entwickelten kapitalistischen Ökonomie für einen expansionistischen Krieg gleichzusetzen), so besitzt sie absolut keinen heuristischen Wert. Tatsächlich hat der reale Sozialismus den Totalitarismustheoretikern gerade im Prozeß seiner Auflösung gezeigt, daß es sich bei ihm nicht, wie sie behaupteten, um eine auf ein Konzentrationslager reduzierte zivile Gesellschaft handelte, sondern im Gegenteil um das Hervortreten (in vielen Fällen das ursprüngliche Auftreten) einer komplexen, dynamischen und artikulierten (wenn auch unorganisierten) zivilen Gesellschaft, um das Auftauchen eines produktiven und zivilen Chaos, das offene, innovative und konstituierende Prozesse und Alternativen erlaubte. Auch wenn das Totalitarismuskonzept einige der repressiven Merkmale des realen Sozialismus zu fassen vermochte, generalisierte es diese Merkmale doch letztlich und erwies sich so als vollständig blind gegenüber den realen Aspekten von Bewegung und Innovation, die diese Gesellschaften wirklich veränderten.

Unsere These ist daher, daß der reale Sozialismus einen Prozeß des Anschlusses an den Markt darstellte, insofern es sich um einen Prozeß handelte, in welchem der Markt geschaffen wurde und die zivile Gesellschaft einen Punkt erreichte, an dem sie offen auftrat, ihren *point d'éclat*. Es war eine beschleunigte und erweiterte Form, den Prozeß der ursprünglichen Akkumulation zu bewerkstelligen, eine machtvolle Entfaltung der »formellen Subsumtion« der Gesellschaft unter das Kapital. Von den verheerenden Bürgerkriegen und Kriegen, die die Entwicklungsperiode behinderten und radikal einschränkten, einmal abgesehen, trat der reale Sozialismus innerhalb von siebzig Jahren aus der Dritten Welt heraus und in die Erste ein. Ein wirklicher, fürchterlicher Erfolg, eine Beschleunigung, die kein kapitalistisches Land in seiner Geschichte aufzuweisen hat und die kapitalistische Ökonomen und Politiker nur bewundern können. Nie war der Kapitalismus so erfolgreich, einen Markt und eine zivile Gesellschaft zu schaffen, wie in den Ländern des »realen Sozialismus«. Innerhalb kurzer Zeiträume – von der Mitte der zwanziger bis zum Ende der dreißiger Jahre und von den Fünfzigern zu den Mittsechzigern – erlebten die Staaten des realen Sozialismus ökonomische Wachstumsraten, die, um nur ein Beispiel anzuführen, nicht einmal die sogenannten Schwellenländer in den siebziger und achtziger Jahren vorweisen konnten – obgleich der Grad der Ausbeutung hier höher und das Lohnniveau (einschließlich der Sozialleistungen) weitaus niedriger lagen als in der Sowjetunion.

Man weiß nicht, ob man sich wundern oder empört aufschreien soll, wenn man sich erinnert, daß die Interpretation Andrei Vyšinskijs zur sowjetischen Verfassung von 1936 – mitten in der Entwicklung des realen Sozialismus – darauf abzielte, das sowjetische Rechtssystem als Form des Rechtsstaats darzustellen (vgl. Hazard 1977). Während der tiefgreifenden politischen Veränderungen dieser Jahre verwarf die sowjetische Führung entschieden die »Illusionen« und »Utopien« derjenigen, die vor und nach 1917 in der Ökonomik und im Recht die Logik des »Kommunismus« gegen die des Sozialismus und eine revolutionäre konstituierende Macht gegen die Logik der kapitalistischen Akkumulation gestellt hatten. Diese »Utopisten« hielten an einem anderen Weg des Kampfs und Widerstands (in jener Auseinandersetzung auf Leben und Tod, die die Sehnsucht nach Freiheit kennt) fest, gegen den GULag. Dieser Weg jedoch war Solschenizyn und den Totalitarismustheoretikern ebenso fremd wie den Philosophen, Ökonomen, Politikern und Juristen des Kapitalismus, seiner triumphalen Entwicklung, des Rechtsstaats. Der Untersuchung ebendieses »unbekannten« Ausdrucks von Widerstand und Freiheit ist dieses Kapitel gewidmet – der Neuentdeckung des »fehlenden Gottes« auf seinem Postament inmitten der Agora der Athenischen Demokratie.

Wenn wir die Krise des realen Sozialismus als eine Folge der Konstituierung einer komplexen zivilen Gesellschaft im Fortgang der Akkumulation betrachten (und dies scheint uns eine Tatsache), finden wir gleichermaßen zentrale Phänomene im kapitalistischen Staat der Postmoderne wieder, hier jedoch im Kontext des Niedergangs der zivilen Gesellschaft: die Trennung der Bürger von der Politik zum Beispiel, die Definition eines alternativen gesellschaftlichen Raums durch die Weigerung, an den Repräsentations- und Legitimationsprozessen des demokratischen Staats teilzunehmen, Entwürfe neuer Formen der Selbstverwertung und unterschiedliche Perspektiven der Umsetzung gesellschaftlicher Kooperation. Mit anderen Worten hat die Entwicklung des realen Sozialismus eine po-

litische und produktive Subjektivität hervorgebracht, die, indem sie die historische Lücke schließt, die Krise des Systems auf demselben Niveau anzeigt wie im Westen, im Kern des Rechtsstaats, und mit den gleichen Problemen. In der Krise beider Systeme ist der neue Bürger des realen Sozialismus das Double, der Doppelgänger* des alten Bürgers im entwickelten Kapitalismus.

Diese Annäherung des realen Sozialismus an die kapitalistischen Demokratien, die in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts ihren Ausgang nahm, war ein geradliniger, wenn auch widersprüchlicher Prozeß. Die einerseits durch das Heraustreten aus der Unterentwicklung, andererseits durch den Horizont einer kommunistischen Gesellschaft bestimmte Ambivalenz der sowjetischen konstituierenden Macht ist zerbrochen worden – und das geht zumindest teilweise zurück auf den Verrat der Führer und die Müdigkeit der Massen, den Haß ihrer Feinde, Kriege und Bürgerkriege und die Erpressung durch den Weltmarkt. Man verstand den Übergang nicht länger als kommunistisch, sondern als sozialistisch, und reduzierte ihn auf einen einfachen Widerspruch zwischen Unterentwicklung und entwickeltem Kapitalismus. Durch den Einsatz des Strafgesetzbuchs und des GULag-Systems wurde der Kommunismus von seinem utopischen Kurs abgebracht. Obgleich der Sowjet-Staat in der Frühphase dieses Jahrhunderts die Entwicklungen des kapitalistischen Staats vorwegnahm, sich selbst als Plan-Staat darstellte und die revolutionären Hoffnungen auf diese Vorwegnahme verpflichtete, ist es heute der kapitalistische Staat der Postmoderne, der in der Krise den Staaten der vormaligen Sowjetunion als Antizipation und Herausforderung erscheint. Die neue Konfrontation zeichnet sich durch eine vollständige Entsprechung der Probleme und Situationen aus. Auf der Tagesordnung und vollkommen jenseits des Paradigmas der Stabilisierung steht das allgemeine Problem einer Revolution, das vorzeiten aufhörte, als Konflikt von Regime-Formen aufzutreten, und sich statt dessen in jeder der beiden gesellschaftlichen Konstellationen neu stellte.

Um diesen Übergang und diese tendenzielle Entsprechung richtig gewichten zu können, müssen wir jedoch die gemeinsame Natur der Probleme genauer bestimmen, sowohl im Osten als auch im Westen. Wir müssen klären, was in unserer Untersuchung des postmodernen Rechts – im dritten Kapitel – als Thema von Separation und Autonomie auftauchte. Die sozialen Kämpfe in Osteuropa stellten die Grundlage, den Motor und den entscheidenden Faktor in der Krise des Systems dar. Diese Gesellschaften waren so wenig »totalitär« (wenn auch diktatorisch), daß die sozialen Kämpfe sie an den Rand der Katastrophe und möglicherweise der Innovation brachten.

Wir sollten also beginnen, die Krise zu verstehen, indem wir zunächst einmal wahrnehmen, daß die sozialen Bewegungen ihre subversive Kraft in neuen und

untypischen Praktiken zum Ausdruck brachten: durch Abwesenheit und Verweigerung, Flucht und Exodus. Der Widerstand, der in anderen Perioden aktiv auftrat und in der Folge niedergeschlagen wurde (wie etwa 1956 und 1968) wurde als Massenorganisation von Verweigerung und Exodus unbesiegbar. Er entwarf keine alternativen positiven Formen im traditionellen Sinne. Die Wirksamkeit der Kämpfe zeigte sich in der destabilisierenden und destrukturierenden Macht von Unabhängigkeit und Separation. Gegen den realen Sozialismus trat ein Kommunismus ohne Gedächtnis, Erbe und Tradition, ohne Ideologie in Erscheinung. Eine Bewegung der Massenkooperation organisierte sich in der Traditionslosigkeit durch die Entscheidung zum Exodus, durch eine praktische Klandestinität der Befreiung. Abzug, Flucht und Verweigerung brachten die Berliner Mauer zu Fall. Dies war der gesellschaftliche Schlag, der die bürokratische Organisation zum Einsturz brachte und die Kreml-Türme erschütterte. Das Regime implodierte, als in seinem Kern sich die Leere ausbreitete, als die proletarische Unabhängigkeit die Form des Exodus annahm.

In diesem Zusammenhang versagten die sozialistischen Theorien und Mythen der Transition vollständig, da sie gerade auf der Annahme eines kontinuierlichen Progresses kapitalistischer Entwicklung der Produktivkräfte gründeten. Die Revolution wurde als Ersetzung einer Klasse (und/oder ihrer Repräsentanten) durch eine andere in der Verwaltung von Macht und Kapital angesehen, immer im Interesse der Entwicklung. Aus diesem Blickwinkel konnte die Revolution rechtlich als eine Veränderung der materiellen Konstitution (als Diktatur des Proletariats) ohne eine Veränderung der formalen Konstitution (in der Diktatur der Bourgeoisie) vorgestellt werden – was in der Sowjetunion nach 1936 in Vyšinskijs Verfassungsinterpretation oder in den zwischen 1945 und 1948 konstituierten Republiken Osteuropas seinen Ausdruck fand. Der in späteren Jahren erhobene Anspruch, wonach diese Kontinuität nicht linear, sondern dialektisch zu verstehen wäre, beziehungsweise der Hinweis (der auf das Modell einer Aufhebung der Negation anspielte), daß jede Modifikation der gesellschaftlichen Legitimationsgrundlagen die Beschaffenheit des Staats als Ganzes bewahre, waren schlichte rhetorische Dekoration. Diese letzte Mystifikation, wie sie die Rechtstheorie und -praxis der sozialistischen Transition hervorbrachte, stützte sich zudem auf eine andere dialektische Voraussetzung: Das Proletariat (ausgestattet mit Universalität und der Fähigkeit zu gesellschaftlicher Hegemonie) diente hier als ein Motor, das heißt als partizipierender Akteur von Reform und Entwicklung. Es war jedoch ein überladener Maulesel, der zusammenbrach – an dem Punkt nämlich, da ebenjene hegemonische Fähigkeit des Proletariats sich nicht als Wille zur Teilhabe artikulierte, sondern vielmehr als die Unabhängigkeit in der Selbstverwertung und folglich als Separationsprozeß. Dieses Proletariat be-

jahte nicht die Partizipation am Übergang zum strahlenden Horizont des Sozialismus, sondern den Bruch, die Verurteilung der Partizipation als Mystifikation, die Deklaration von Autonomie und den konstituierenden Willen zu einer radikal neuen Welt.

Wenn wir uns nun ansehen, was im Westen, in den Staaten des entwickelten Kapitalismus, geschieht, stellt sich die Szene nicht viel anders dar. Auch hier ist die Dialektik der Partizipation, die bis vor kurzem erfolgreich im Verhältnis zwischen der institutionalisierten Arbeiterbewegung und den kapitalistischen Institutionen repräsentiert war und der Transformation staatlicher Politik eine starke reformistische Dynamik auferlegte, an ihr Ende gekommen. Die rituellen Beschwörungen eines sozialen »kollektiven Aushandelns« sind in dieser Hinsicht bloße Melancholie. Selbst die Definitionen von »rechts« und »links«, die als politische Parteien in der Dialektik eines verfassungsmäßigen Gleichgewichts grundlegend sind, erscheinen nurmehr unklar oder sind vollkommen unbrauchbar. Das letzte Idol des Reformismus und des demokratischen Übergangs zum Sozialismus, der Keynesianismus, existiert nicht mehr. Die partizipatorischen Modelle sowohl des ökonomischen Lebens als auch der politischen Repräsentation sind völlig zerstört worden. Paradoxerweise ist China einmal mehr sehr nahe: Tien-an-men und seine Freiheitsstatue aus Pappmaché, die Separation gegen Macht und Gewalt, sind möglicherweise näher an unserer Situation als jede »Wiederbegründung« alter Hoffnungen, jedes Keynesianische Revival und jede sozialistische Plattform. Der Zusammenbruch des Sozialismus betrifft nicht allein die Länder des Ostens, sondern gerade auch die Frage der demokratischen Partizipation. Die reformistischen Legitimationsmechanismen sind, von 1917 an, als Antwort auf den Sozialismus entworfen worden, gerade in den Staaten des entwickelten Kapitalismus (vgl. Negri 1972: 11ff.). Die Separationsbewegung zerstört die Möglichkeit einer dialektischen Definition des Staats überhaupt.

Wie wir im vorangegangenen Kapitel dargelegt haben, stehen postmoderne Staatstheorien vor den gleichen Schwierigkeiten wie Keynesianische Theorien. Ihre Vorstellung des epochalen Übergangs, den sie auf der Suche nach einem auf schwachen Subjekten gegründeten Gleichgewicht und mit Anleihen bei der Systemtheorie explizieren, hält angesichts der Massivität des Exodus, den die Krise des realen Sozialismus freigesetzt hat, nicht stand. Die schwachen Techniken der Legitimation sind nun konfrontiert mit den Formen dieses Exodus – mit Migration, Transformation und Massenverweigerung, die chaotische Dynamiken entwickeln. Die Ungesichertheit des theoretischen Gerüsts tritt daran deutlich zutage.

Unterbrechen wir nun diesen ersten Blick auf eine Bewegung »jenseits des Sozialismus« sowohl in den vormals sozialistischen Staaten Osteuropas als auch in

den kapitalistischen Demokratien des Westens. Der Krise des modernen Staats, der historisch und theoretisch auf der Organisation der Dialektik zwischen dem Staat und der konstituierenden Macht der Multitude aufbaut, zu entkommen, kann nur im Versuch des Staats bestehen, diese Dialektik zu rekonstruieren. Was geschieht jedoch, wenn die Anstifterin der Krise auf einmal keine konstituierte, sondern eine konstituierende Macht ist, eine Macht, die Entwicklung verweigert und nicht nach Dialektik ruft? Was hat es zu bedeuten, daß die Massen die sozialistische Illusion zerstört und sich selbst dem Staat gegenüber als Kraft der Separation und Selbstverwertung positioniert haben? Wenn dieses Hervortreten einer konstituierenden Macht keine Episode und keine Plötzliche Insurrektion, sondern kontinuierlich, ontologisch und unumkehrbar ist, was bedeutet eine solche Katastrophe für das Recht und den Staat? Wir verstehen den Exodus als eine grundlegende politische Realität der Gegenwart. Im Exodus sammelt sich eine ungeheure kreative Energie. Können wir den positiven Gehalt, diese kreative Energie des Exodus als eine neue konstituierende Macht begreifen? Welche Bedeutung hat die konstituierende Macht heute?

Der reale Sozialismus hat, mit seinem Aufstieg wie mit seiner Krise, die Welt des Ostens ins Innerste des Westens getragen und konsequent eine grundlegende Mystifikation über die Definition möglicher Alternativen der Befreiung zerstört. Die Form der gegenwärtigen Krise im Osten und im Westen ist bestimmt als Exodus vom Politischen, als soziale Separation und Selbstverwertung. Schließlich existiert eine positive Bestimmung des Exodus und sie kann auf dem Terrain des Rechts identifiziert werden: es ist dies die konstituierende Macht, als die Organisation und Institution des Exodus. Die Krise des realen Sozialismus öffnet so einen Raum der Befreiung, der auch und vor allem den Rechtsstaat und die kapitalistischen Demokratien einschließt. Dieses neue Terrain müssen wir nun erkunden.

Paradoxien des postmodernen Staats

Um uns der Problematik zu nähern, die wir bislang nur angedeutet haben, ist es sinnvoll, zuallererst einige Paradoxien des postmodernen Staats zu verstehen. Das erste und grundlegende Paradox (auf das alle anderen zurückzuführen sind) besteht in der Tatsache, daß im Idealtypus dieser Staatsform die Hegemonie der zivilen Gesellschaft in Abwesenheit der zivilen Gesellschaft selbst ausgeübt wird. Während die realen Elemente, wie bereits ausgeführt, verschwinden, wird das Bild der zivilen Gesellschaft auf einer höheren Ebene wieder zusammengesetzt. Um den Vorrang der Idee zu unterstreichen, schaltet der postmoderne Staat jede gesellschaftliche Dialektik aus, die eine tatsächliche zivile Gesellschaft begründen könnte. Indem er jedes Machtverhältnis in ein horizontales verwandelt, an-

nulliert er zugleich jede soziale Macht und zwingt sie dazu, allein in der Form des Staats ihre Bestimmung zu finden.

Wie wir bereits im dritten Kapitel sahen, stellt sich der postmoderne Staat in der Zirkularität aller konstitutiven Strukturelemente selbst als Horizont der perfektesten Demokratie dar. Diese Elemente scheinen schwach genug, um beständig in der Zirkularität des institutionellen Funktionierens neu angeordnet und geformt werden zu können. Das hat zur Folge, daß jede dialektische Opposition zwischen der materiellen Konstitution (als Reihe physischer und politischer Bedingungen, die durch die historische Verfassung vorausgesetzt sind) und der formalen Konstitution (das heißt der Struktur des Staats als Recht und Gesetz) beseitigt wird. Analog hierzu werden alle vertraglichen Verfahren, die in der Gesellschaft oder zwischen dem Staat und gesellschaftlichen Akteuren ein Gleichgewicht herstellen, als obsolet angesehen. Postmoderne Politik und postmodernes Recht unterbinden die Dialektik und eliminieren jede Form der Krise aus dem Horizont und dem materiellen Funktionieren der Staats-Form. Wenn jede Realität oder zumindest jeder Anschein gesellschaftlicher Dialektik verschwindet, wird die Autonomie des Politischen gegenüber dem Sozialen total. Die zivile Gesellschaft kann nur in der Gestalt des Politischen bestehen. Auch wenn dieser Übergang als *Melancholie* (Lyotard) oder *Spiel* (Baudrillard) erfahren werden mag, sind die Auslöschung des Sozialen und die Totalisierung des Politischen ein definitives Resultat kapitalistischer Entwicklung. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, stellt die Postmoderne eine merkwürdige und unerwartete Wiederholung der traditionellen marxistischen Vision dar, insofern sie das Absterben des Staats in der Gesellschaft des voll entwickelten Kapitalismus, oder besser die zivile Gesellschaft zu einer befriedeten politischen Form sich transformieren sieht.

Das zentrale Paradox des postmodernen Staats wiederholt sich in jedem einzelnen Versuch, die Staats-Form zu definieren. Dies trifft sowohl für die systematische (oder neokontraktualistische) als auch für die kommunitaristische Staatsauffassung zu. In beiden Fällen werden die Konzepte von »Legitimität«, »Repräsentation« und »Verantwortung« einer Operation der maximalen Verflachung unterzogen, auf eine ausschließlich horizontale Ebene verlegt und so auf Funktionen eines zirkulären und autozentrierten Mechanismus reduziert. Jede gesellschaftliche Dialektik wird unterbunden: Demokratie ist realisiert, Geschichte beendet.

In der postmodernen Phase der Staats- und Rechtstheorie erscheint das Konzept der Legitimität als eine extreme Form der Rationalisierung von Macht (im Sinne Webers). Jeglicher Rest traditioneller (beziehungsweise korporativer und vertraglicher) Legitimität gilt ebenso als obsolet wie jegliche charismatische (beziehungsweise personale und plebiszitäre) Herrschaft. Die Verpflichtung gegenüber dem Recht, die in der Geschichte des politischen Denkens immer als Vermittlung von Konsens und Autorität gefaßt wurde, stellt nicht länger ein Problem dar: Die postmoderne demokratische Legitimation ist die perfekte Synthese von Konsens und Autorität. Tauchen abweichende oder antagonistische soziale Praktiken auf, werden sie der »Kriminalität« zugeordnet. Außerhalb des Gesetzes der befriedeten Gesellschaft existieren nur Pathologie und Terror. Macht kann nur demokratisch und nichts als demokratisch definiert werden; nichts überschreitet die demokratische Rationalität, nichts vermag ihr zu entgehen.

Dasselbe gilt auch für den Begriff der Repräsentation. Die beiden Systeme, die der entwickelte kapitalistische Staat zur Organisierung populärer Repräsentation bereithielt, das Parteien-System und das korporative System, sind ausgelöscht worden. Die politische Repräsentation in der gesellschaftlichen Vermittlung von Parteien gilt als überholt: Sie zielte auf einen Delegationsmechanismus, der in der Gesellschaft (als einer vom Staat unterschiedenen Realität) geformt, im Staat (als einer von der Gesellschaft unterschiedenen Realität) vertikalisiert und über den politisches Personal (als eine vom rationalen administrativen Funktionszusammenhang unterschiedene Realität) ausgewählt wird. Dieser Repräsentationstypus entsprach einer modernen liberalen Gesellschaft, in der die Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital noch nicht vollendet war. Ebenso gilt die politische Repräsentation durch die gesellschaftliche Vermittlung von Verbänden, Gewerkschaften, Lobbies etc. als überholt, insofern sie auf einen vertraglichen Mechanismus angewiesen ist, der die Gesellschaft und den Staat auf eine lineare Weise durchquert und das repräsentative Verhältnis politisch (und nicht nur administrativ) artikuliert. Dieser Repräsentationstypus entsprach einer sozialdemokratischen Gesellschaft, in der die Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital immer noch lediglich formell und unvollständig, mit anderen Worten, in der die Gesellschaft nicht durch Kapital und Staat vorgeformt war. Die korporative Repräsentation fordert weiterhin vertikale Dimensionen im Verhältnis zwischen Gesellschaft und Staat heraus, das heißt das Politische ist nicht vollständig im systematischen, rationalen und administrativen Horizont der Postmoderne erloschen. Es ist jedoch in einem Prozeß des Verschwindens begriffen.

Der Begriff der Verantwortlichkeit wurde auf ähnliche Art verändert. Ebenso wie der der Legitimität muß er sich nun in ein vollständig eingeebnetes, rationales und zentripetales Muster einfügen. Verantwortlichkeit im systemtheoretischen und kommunitaristischen Sinn ist nicht auf das Außen gerichtet, sie konfrontiert nicht gesellschaftlich determinierte tatsächliche oder ethische Spielräume mit einem polytheistischen Himmel, sondern bezieht sich allein auf das Innere des Systems und der Gemeinschaft und wird entsprechend den Regeln dieses internen Bereichs dargestellt. Die Ethik der Verantwortlichkeit ist dem System

administrativen Zusammenhalts und instrumenteller logischer Folgen vollständig unterworfen. In all diesen Fällen geht so die maximale Macht des Politischen mit der äußersten Neutralisierung des sozialen Raums einher. Die Vorstellung eines gesellschaftlichen Gleichgewichts wird normativ und als vollständig realisierter politischer Raum beschrieben. Das Aufgehen des Sozialen im Politischen mündet in eine Entleerung des Sozialen selbst.

Wir werden die Analyse dieser Phänomene später weiterentwickeln. Trotzdem können wir hier bereits einige Konsequenzen dieser Mechanismen beobachten, vor allem bezogen auf das Repräsentationsthema. Sowohl das Verschwinden des »sozialen Raums« als auch die sich ständig verstärkende Tendenz des gegenwärtigen »politischen Markts«, sich in die harten Notwendigkeiten des Managements aufzulösen, erfordern Substitutionslösungen oder genauer die Überdeterminierung und Simulation von Repräsentation. Wenn die politische Repräsentation weiterhin funktioniert, während ihr jede solide Grundlage in der Gesellschaft fehlt, muß diese Leere durch die Konstruktion einer künstlichen Welt verdeckt werden, die die Dynamik der zivilen Gesellschaft ersetzt. Die neuen Kommunikationsprozesse der sogenannten Informationsgesellschaft dienen diesem Zweck. Ein der Entwicklung der demokratischen Gesellschaft geläufiger Mechanismus wird hier wiederholt: der Übergang von der demokratischen Repräsentation der Massen zur Produktion der Wähler durch die Repräsentanten. Durch die mediale Manipulation der Gesellschaft, wie sie durch effizientere Techniken der Meinungsforschung, gesellschaftliche Mechanismen der Überwachung und Kontrolle etc. stattfindet, versucht die Macht sich ihre eigene soziale Basis zu schaffen. Die Gesellschaft wird durch mediale und kommunikative Operationen, die die Dynamiken der Veränderung beherrschen und die Komplexität der Realität vereinfachen sollen, aseptisch gemacht. Die Krise kollektiver Identitäten wird auf diese Weise ins Extrem getrieben, der Individualismus als höchster Wert behauptet. Die Antagonismen werden durch Kompensationsmechanismen manipuliert, die an der Unterdrückung oder Verdunkelung historischer und gesellschaftlicher Ereignisse teilhaben. Die Gesellschaft hat nach dem Rhythmus der Macht zu tanzen, und jede Dissonanz, jeder Mißklang muß in jene Grundharmonie zurückgeführt werden, in der die Macht die Regeln für jeden Fall komponiert. Die Passivität des Konsenses wird zur grundlegenden Regel; die Reduktion des sozialen Raums ist die Norm des politischen Raums; der politische Raum produziert das gesellschaftliche Ereignis, das die gesellschaftliche Dynamik hervorbringt und den Konsens herstellt; schließlich wird das Soziale durch kommunikative Überdetermination und Substitution annulliert. Die Begriffe der Legitimation und der administrativen und politischen Verantwortlichkeit werden in dieser immergleichen Mühle zermahlen.

Kurz, der postmoderne Entwurf des Rechts und des Staats ist ein mächtiges Mittel zur Mystifizierung der Demokratie. In dem Moment, da die Postmoderne vorgibt, die Macht ins Gesellschaftliche einzutauchen und den Markt als exklusive Grundlage des Politischen vorauszusetzen, überhöht sie die Macht radikal in der Gestalt des Staats. Diesem Punkt müssen wir weiter nachgehen, um zu erkennen, wie diese Mystifizierung möglich und wirksam ist, und um wahrzunehmen, welche gesellschaftlichen Grundlagen sie hervorbringen und ins Werk setzen.

Die gesellschaftliche Basis des postmodernen Staats und die existierenden Voraussetzungen des Kommunismus

Welche gesellschaftlichen Veränderungen liegen den genannten Phänomenen zugrunde? Wie können wir den proletarischen Exodus und die postmoderne Form des Staats verstehen? Gibt es eine gemeinsame Ursache, die die Veränderung der Klassenzusammensetzung mit der Transformation der Staats-Form verbindet? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir einige Schritte zurückgehen und den historischen Prozeß betrachten, der auf dem Terrain des Klassenkampfs, durch die Veränderung der sozialen Zusammensetzung, zur gegenwärtigen Situation geführt hat.

Die Geschichte der jüngsten Transformationen muß unserer Ansicht nach die Ereignisse von 1968 in den Mittelpunkt stellen. Damals erreichte der proletarische Angriff gegen die Organisation der Fabrikarbeit und gegen die gesellschaftliche Arbeitsteilung seinen Höhepunkt. Durch ihre Kämpfe erschütterten die Arbeiter, die bis dahin in Fabrik und Gesellschaft unter dem Regiment der tayloristischen, fordistischen, keynesianischen Produktionsweise gestanden hatten, die Abstimmung und das Gleichgewicht der kapitalistischen Reproduktion der Gesellschaft, und zwar massenhaft, durch aufeinanderfolgende Wellen ausgedehnter Kämpfe auf internationaler Ebene. Die wilde Bestie der lebendigen Arbeit aus Hegels Phrase durchbrach 1968 jede disziplinäre Begrenzung; es war also notwendig, sie zu zähmen. In den Jahren unmittelbar nach 1968 nahm dann eine neue Epoche im Verhältnis zwischen Kapital (zusammen mit dem bürgerlichen oder sozialistischen Staat) und Arbeit Gestalt an, die durch vier Aspekte gekennzeichnet war.

1. Die Konsumtionsnormen bewegten sich weg von der fordistischen Lohn-Planung und führten zurück zu den Gesetzen des Markts. Ein neuer Typus Individualismus trat damit hervor – ein Individualismus in der Wahl der Reproduktionsgüter, jedoch stark durch die kollektive Struktur der gesellschaftlichen Organisation von Produktion und Kommunikation bestimmt, die diesem neuen Individualismus Vorschub gab.

2. Die Regulationsmuster überschritten die nationalen Grenzen, die der keynesianischen Planungspolitik zugrundegelegen hatten. Sie wurden entlang multinationaler Linien erweitert und mehr und mehr durch monetäre Politiken über den Weltmarkt reguliert.
3. Die Arbeitsprozesse veränderten sich durch die Automation der Fabriken und die Computerisierung der Gesellschaft radikal. Die produktive Arbeit wurde unmittelbar aus ihrer zentralen Position verdrängt, die sie während der gesamten vorherigen Geschichte der kapitalistischen Gesellschaftsorganisation innehatte.
4. Im Rahmen dieser Reihe von Veränderungen veränderte sich die Zusammensetzung der Arbeitskraft vollständig. Arbeiter waren nicht länger Individuen, die von einem Kapitalisten gekauft wurden, um dem kollektiven Produktionsprozeß unterworfen zu werden; sie waren bereits eine gesellschaftlich produktive Gemeinschaft. Die Substanz ihrer Arbeit wurde zunehmend abstrakt, immateriell und intellektuell, ihre Form mobiler und polyvalenter. Die Gesellschaft wurde vollständig den Notwendigkeiten der Produktion von Kapital unterworfen, jedoch zugleich immer mehr als Gesellschaft der lebendigen Arbeit entworfen – sozial verbunden, unabhängig komplex, autonom sich verwertend.

Nach 1968 treten wir darum in eine neue Epoche der sozialen und politischen Zusammensetzung der Arbeiterklasse ein. Eine neue Gestalt taucht auf dem Feld der Produktion auf, zunächst sicher als eine Tendenz, doch in den folgenden Jahren nahm sie schließlich eine hegemoniale Position ein. Neue Produktionsbedingungen und -formen ermöglichten neben der Neuzusammensetzung der Arbeitskraft das Hervortreten dessen, was wir den »gesellschaftlichen Arbeiter« nennen – ein Subjekt, das durch ein Ineinander aus materieller und immaterieller Tätigkeit und Arbeit gekennzeichnet ist, die in gesellschaftlichen und produktiven Netzwerken durch eine Arbeitskooperation auf höchstem Niveau verbunden sind.[1]

Dem Eintritt in diese neue Ära gesellschaftlicher Verhältnisse ging eine lange Phase von Arbeiterkämpfen und sozialen Kämpfen voraus, die um die »Arbeitsverweigerung« zentriert waren. Diese Verweigerung trat auf als erstens eine individuelle Verweigerung der Arbeit, die der Disziplin und dem Lohnsystem der Großindustrie unterworfen war, zweitens eine Massenverweigerung im Verhältnis zwischen der abstrakten Arbeit der tayloristischen Fabrik und dem Regime der Bedürfnisse, das durch das fordistische System gesellschaftlicher Kommunikation kontrolliert wurde, und drittens eine allgemeine Verweigerung der durch den keynesianischen Staat kodifizierten Gesetze gesellschaftlicher Reproduktion. Um den historischen Wendepunkt, an dem die Entwicklung angelangt war, zu verstehen, müssen wir die Kämpfe in ihrem aktiven Gehalt und die Akkumulation von »Verweigerung«, die sich in ihnen vollzog, erkennen. Der Kapitalismus

hat hier, wie schon in früheren epochalen Krisen, einmal mehr eine Möglichkeit der Entwicklung und einen Weg zur Restrukturierung der Produktionsweise durch die Interpretation sozialer Kämpfe gefunden. Er interpretierte die Verweigerung durch die Arbeiterklasse und versuchte daraufhin, eine neue Produktionsweise zu organisieren, die der Qualität dieser Verweigerung angemessen war.

Der Prozeß der kapitalistischen Restrukturierung in der neuen Ära war tatsächlich durch drei Antworten gekennzeichnet: Erstens leitete das Kapital als Antwort auf die individuelle Arbeitsverweigerung die Automation in der Fabrik ein; zweitens trieb es als Antwort auf die kollektive Verweigerung die Computerisierung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse voran, um das kooperative Verhältnis in der assoziierten Arbeit zu brechen; und drittens führte das Kapital als Antwort auf die allgemeine Verweigerung der durch den Lohn regulierten gesellschaftlichen Disziplin ein Konsumtionsregime ein, das durch monetäre Flüsse zu kontrollieren war und die großen Unternehmen privilegierte. Die neue Epoche bestimmt jedoch nicht dieser kapitalistische Übergang. Vielmehr determiniert sie die Tatsache, daß die Restrukturierung, selbst in der machtvollen Komplexität, mit der sie eingesetzt wurde, es nicht vermochte, wieder zu einer ausbalancierten Synthese postindustrieller Produktion zu gelangen. Die Intensität der Verweigerung, wie sie durch die Massen der Produzentinnen und Produzenten in der Periode vor 1968 ausgeübt wurde, und die Präsenz dieser Verweigerung auf der gesellschaftlichen oder direkt politischen Ebene dauern in der Periode der Restrukturierung an. Die gegenwärtige post-tayloristische, post-fordistische und post-keynesianische industrielle Restrukturierung kommt nicht zum Abschluß. Es gelingt ihr nicht, ein Gleichgewicht herzustellen, das in seiner Qualität mit jenen vergleichbar ist, die in vorangegangenen Phasen kapitalistischer Restrukturierung erreicht wurden, wie es etwa in den dreißiger Jahren beim Übergang vom Facharbeiter zum Massenarbeiter der Fall war.[2] Die neue Epoche zeichnet sich durch ein Mißverhältnis zwischen der kapitalistischen Restrukturierung und der Neuzusammensetzung der Arbeiterklasse, das heißt der neuen vergesellschafteten Arbeitskraft aus.

Im gegenwärtigen Entwicklungsstadium der Produktionsweise (verstanden als Form, in der verschiedene und antagonistische Subjekte in ein Verhältnis gesetzt werden) können wir daher eine Reihe von Mustern beschreiben, die wir die »Voraussetzungen des Kommunismus« nennen. Dies ist die einzige Grundlage, von der aus wir sowohl den Exodus der Produzierenden aus dem kapitalistischen Herrschaftsverhältnis als auch die postmoderne Form des Staats verstehen können. Eine Voraussetzung des Kommunismus ist eine kollektive Entschlossenheit innerhalb der Produktionsweise, die Ergebnisse und die Tendenzen des Kampfs gegen die Lohnarbeit auf seiten derer zusammenzufassen, deren Arbeitskraft

ausgebeutet wird. In hochentwickelten Gesellschaften finden sich viele dieser Voraussetzungen, sowohl innerhalb der Arbeitsprozesse als auch innerhalb der Institutionen. Wenn es, wie wir zuvor behauptet haben, zutrifft, daß der reale Sozialismus an den Residuen des Kapitalismus in seinem System zugrunde ging, dann scheinen die kapitalistischen Gesellschaften nur zu leben, indem sie Elemente artikulieren, die den Kommunismus antizipieren. Doch warum sollten wir dieses offensichtliche Faktum als eine Tendenz bestimmen? Warum sollten wir diesen Folgen der kollektiven Kämpfe, die sich innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise, sowohl in ihren juridisch-politischen als auch in ihren sozioökonomischen Strukturen angesammelt haben, den Namen »Voraussetzungen«, und darüber hinaus, »Voraussetzungen des Kommunismus« geben? Wir halten es für angemessen, diese Phänomene in ein solches Licht zu stellen, da sie strukturell durch drei Eigenschaften definiert zu sein scheinen: Kollektivität, Unumkehrbarkeit und eine Dynamik von Antagonismus und Krise. Die Tendenz, die wir in ihnen lesen, folgt aus diesen drei Merkmalen gerade so wie Bewegung durch einen Motor hervorgebracht wird – und sie hat nichts Finalistisches. Wir sprechen von kollektiven Bestimmungen in dem Sinne, daß eine Multitude von Produzenten immer enger durch Kommunikation und Kooperation (von Arbeit, Interesse und Sprache) verbunden ist. Wir nennen dies insofern unumkehrbar, als hier Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens vorliegen, die, selbst im Falle einer Katastrophe, unumgänglich geworden sind. Auf diese Weise wird ein Element eines historischen kollektiven Zusammenschlusses zu einem starken institutionellen Moment, und ein Bündel gegensätzlicher und widerstreitender kollektiver Willen wird ontologisch, zu einem Teil des Seins. Diese Bestimmungen bleiben jedoch widersprüchlich, auch wenn sie ontologisch fest verankert sind. Der Kampf gegen Ausbeutung durchzieht sie weiterhin, gerade so wie er sie hervorgebracht hat. Er hält sie offen und geht selbst so weit, mögliche Krisen des Ganzen hervorzubringen.

Ein grundlegendes Beispiel für die Funktionsweise einer solchen Voraussetzung stellen die Institutionen des Wohlfahrtsstaats dar. Wie wir in den vorangegangenen Kapiteln dieses Buchs aufgezeigt haben, sind die gesellschaftlichen Institutionen des Wohlfahrtsstaats das Ergebnis sozialer Kämpfe, die den Staat dazu zwangen, im Form eines institutionellen Kompromisses die Repräsentation organisierter kollektiver, manchmal zum Staat selbst in einem antagonistischen Verhältnis stehender Interessen in seinem Inneren anzuerkennen.[3] Diese Repräsentation, die unter dem immer umfassenderen Druck kollektiver Interessen eine Tendenz zur egalitären Umverteilung des gesellschaftlichen Einkommens vertrat, ist zu einer fest verankerten institutionellen Realität geworden. Der Widerstand dieser institutionellen Formen gegen eine Zurücknahme wird außerdem durch

die Verdichtung der Machtverhältnisse verstärkt, die sich durch ihre Anfänge hindurchzogen, durch wiederholte Interessenskonflikte und paradoxerweise durch die Trägheit der Institutionen selbst. Es ist dies, kurz gesagt, ein Effekt des Zusammenspiels der Apparate im gesamten System. Wir haben diese Unumkehrbarkeit in zwanzig Jahren neoliberaler Gegenrevolution[4] in den kapitalistischen Ländern erlebt und wir können sie ebenso in der Krise des realen Sozialismus erkennen. Die Politikwissenschaft und das akademische Zivil- und Verfassungsrecht mußten ihre eigenen wissenschaftlichen Grundlagen im Hinblick auf diese Phänomene verändern, auf ihren traditionellen Formalismus verzichten und das analytische Verfahren der gegenseitigen Durchdringung von Kämpfen und Institutionen anpassen und unterordnen. Die daraus abgeleitete Dynamik der Kontrolle ist auf einem Terrain verstärkt worden, das die Austauschbarkeit und Ununterscheidbarkeit des Sozialen und des Politischen hervorhebt. Die Politikwissenschaft wird so darauf begrenzt, den Schnittpunkt zwischen der sozialen Mobilität individueller und kollektiver Subjekte und der institutionellen Realität der Folgen, die sich daraus herleiten, zu bestimmen – auf dieser Grundlage fußen die Regierungsprozesse. Allgemeinheit und Unbeweglichkeit werden aneinander gebunden; jeder Akt der Regierung läuft Gefahr, das gesamte System der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion zu verändern. Dies ist genau der Vorgang, der die Krise beständig wieder eröffnet und eine Reihe neuer Widersprüche nach sich zieht. Doch der bestimmte Widerspruch kollektiver Interessen, der nun unumkehrbar auf der institutionellen Ebene verankert ist, kann nur auf kollektive Weise gelöst werden.

In den Kategorien der klassischen Ökonomie und ihrer Kritiker könnte man sagen, daß in dieser Entwicklungsphase der Produktionsweise jeder Versuch, den Umfang der notwendigen Arbeit zu steuern oder zu kontrollieren, auf die Reproduktionskosten des gesellschaftlich geronnenen fixen Kapitals zurückfällt. Diese Unbeweglichkeit ist daher unumkehrbar. Sicher liegt diese Behauptung *jenseits* der Marxschen Analyse (auch wenn wir sie vielleicht in seiner Vorstellung von dieser Tendenz erkennen können), doch sie überschreitet außerdem selbst das gegenwärtige ökonomische Denken, sei es in seiner (neo-)liberalen oder in seiner (neo-)keynesianischen Form. Nach deren Doktrin wird die Mobilität aller gesellschaftlichen und ökonomischen Faktoren in mehr oder weniger intensiven Formen als eine Bedingung der Regierung betrachtet. Übersetzt in Kategorien der Kritik politischer Institutionen und damit der Analyse des Wohlfahrtsstaats, behaupten wir hingegen, daß die Regierung der gesellschaftlichen Reproduktion nur unter den Bedingungen der kollektiven Verwaltung des Kapitals möglich ist. Tatsächlich sind die Existenzbedingungen des Kapitals nun nicht mehr nur implizit, sondern explizit kollektiv. Das heißt, sie sind nicht mehr nur mit der Ab-

straktion eines kollektiven Kapitals, eines »Gesamtkapitalisten« verbunden, sondern Teil der empirischen, historischen Existenz der kollektiven Produzenten.

Der Wohlfahrtsstaat und seine Unumkehrbarkeit (ebenso wie die Unumkehrbarkeit gewisser grundlegender Momente des realen Sozialismus) stellen deshalb keine Abweichungen in der kapitalistischen Entwicklung dar. Im Gegenteil bilden sie reale Inseln neuer gesellschaftlicher Kooperation, neue und starke kollektive Produktionsbedingungen, die als solche auf der institutionellen Ebene selbst anerkannt sind. Daher die Krise, die das bloße Fortbestehen des Wohlfahrtsstaats im liberal-demokratischen Staat fortwährend hervorruft. Daher auch die Dynamik des Bruchs, die diese Unumkehrbarkeit in der gegenwärtigen Staats-Form andauernd eröffnet, da die Determinanten des Wohlfahrtsstaats sowohl für den gesellschaftlichen Konsens als auch für ökonomische Stabilität notwendig sind. Sind dies aktive Voraussetzungen des Kommunismus? Es wäre dumm, einfach anzunehmen, daß sie es wären. Sie sind jedoch unbestreitbar Voraussetzungen einer permanenten Destabilisierung in der systematischen Ordnung der liberalen oder sozialistischen Staatsverwaltung. Sie sind Voraussetzungen einer passiven Revolution.

Weitaus größere Bedeutung kommt jedoch den Voraussetzungen des Kommunismus zu, die heute in der Veränderung der Formen und Organisation von Arbeit zu erkennen sind. Wir finden hier die zweite existierende Voraussetzung: die neuen Fähigkeiten des arbeitenden Subjekts zur produktiven Kooperation. In früheren Perioden kapitalistischer Entwicklung – von der Phase der ursprünglichen Akkumulation und der »Manufaktur« (konstitutionell repräsentiert im Staat des Ancien Régime) bis zu den Phasen der Organisation der »Großen Industrie« (konstitutionell repräsentiert sowohl im sich herausbildenden modernen demokratischen Staat, von seiner liberalen bis zu seiner sozialdemokratischen Form, als auch im real-sozialistischen Staat) – waren die Geschichte des Kapitalismus und seine historische Leistung durch einen Prozeß der sukzessiven Abstraktion der Arbeit gekennzeichnet. In der jüngsten Vergangenheit bestimmte der Taylorismus den Abstraktionsprozeß der Arbeitskraft, der Fordismus machte diese abstrakte Subjektivität für die kollektive Aushandlung der Konsumtion verfügbar, indem er die Grundlagen des Staats (und seiner öffentlichen Ausgaben) der Produktion anpaßte, und der Keynesianismus schuf ein progressives Modell des Verhältnisses zwischen gesellschaftlich notwendiger Arbeit und Mehrwert und vollendete damit für den Staat die gewaltige Aufgabe, kontinuierlich Kompromisse zwischen antagonistischen gesellschaftlichen Subjekten zu organisieren. Diese Verhältnisse sind heute verschwunden. Durch die Entwicklung der Kämpfe in den sechziger und siebziger Jahren bewegte sich die Abstraktion der Arbeit im Resultat über die subjektiven Dimensionen hinaus und schlug um

in Subversion. Die darauf folgende kapitalistische Reaktion mußte versuchen, dieses neue Subjekt auf eine objektive Qualität des Arbeitsprozesses zu reduzieren, eine Restrukturierung einzuleiten, die die Abstraktion der Arbeit hinter sich ließe.

Heute befinden wir uns inmitten dieses Restrukturierungsprozesses. Im Übergang vom Taylorismus zum Post-Taylorismus und vom Fordismus zum Post-Fordismus stellen sich Subjektivität und produktive Kooperation als *Bedingungen* und nicht als Resultate des Arbeitsprozesses dar. Das fordistische Verhältnis zwischen Produktion und Konsumtion ist verinnerlicht worden, um deren Logik und die Verwertung des Produkts zu optimieren. Die neue Massenproduktion erfordert umfassende Flexibilität und dementsprechend muß die »Selbst-Konstitution«, die autonome Entstehung der Arbeiterklasse auf ein unmittelbares Element der Produktion und Zirkulation reduziert werden. Doch tatsächlich ist die produktive Effizienz der proletarischen Autonomie und Mobilisierung untergeordnet. Die tausend Varianten des »Toyotismus« und ihr Erfolg überall auf der Welt reduzieren sich letztlich auf die meist explizite Anerkennung der unmittelbar wertsetzenden Funktion der Arbeitersubjektivität. Im völligen Gegensatz hierzu konnte Subjektivität unter den Bedingungen tayloristischer Hegemonie nur als antagonistische Fremdheit wahrgenommen werden. Diese Anerkennung der produktiven Funktion des Subjekts in der Arbeitsorganisation ist abhängig von einigen entscheidenden Bedingungen. Diese produktive Funktion kann sicherlich vom kapitalistischen Standpunkt aus wahrgenommen werden, das heißt in Kategorien der industriellen Integration und der Negation von Arbeitersubjektivität in ihrer traditionellen syndikalistischen oder auch klassenspezifischen Form. Doch nur mit einer unheilbaren Fetischisierung der Vergangenheit (die die Vergangenheit als glorreich ansehen kann) lassen sich die entscheidenden positiven Veränderungen bestreiten, die durch die Transformation der Arbeitersubjektivität bewirkt wurden. Die neue Gestalt dieses Subjekts ist das Produkt einer historischen Niederlage, die auf den Zyklus von Kämpfen in den Sechzigern und Siebzigern folgte; aber dennoch zeigte sich in den Arbeitsprozessen und in der Arbeitskooperation eine hochgradige Konsolidierung kollektiver Subjektivität.

Ohne die unbestreitbar passiven Aspekte zu übersehen, können wir die Weiterentwicklung der Kooperation vom Antagonismus der abstrakten Arbeit hin zur Konkretheit einer kollektiven Arbeitskraft verfolgen, die noch nicht antagonistisch, aber subjektiv aktiv ist. Die Arbeiterklasse hat in ihrer alltäglichen Existenz die Werte der Kooperation, wie sie in früheren Phasen auf dem Feld des abstrakten Antagonismus erfahren wurden, bewahrt. Heute wird diese Kooperation und subjektive Aktivität, wenn auch latent, in den Arbeitsprozeß hineingetragen. Der Widerspruch ist zugespitzt und er kann, wenn der Restrukturierungs-

prozeß weiter vorangetrieben wird, nur mächtiger werden. Wir können allgemein schließen, daß sich die lebendige Arbeit innerhalb des kapitalistischen Unternehmens unabhängig vom kapitalistischen Kommando organisiert; nur nachträglich und formal wird diese Kooperation einem Kommando unterstellt. Die produktive Kooperation stellt sich als vorgängig und unabhängig gegenüber der unternehmerischen Funktion dar. Folglich präsentiert sich das Kapital nicht in der Rolle des Organisators der Arbeitskraft, sondern vielmehr in der des Buchhalters und Verwalters der autonomen Selbstorganisation der Arbeitskraft. Die progressive Funktion des Kapitals ist an ihr Ende gekommen.

Wir bewegen uns auch in diesem Fall jenseits des Horizonts der klassischen Ökonomie (und ihrer Kritiker), die nur die dem Kapital einverleibte Arbeit als produktiv anerkennen. Es ist interessant, die Hilflosigkeit all der Strömungen ökonomischen Denkens angesichts dieser unerhörten Wahrheit des Post-Fordismus zu bemerken: *Die lebendige Arbeit organisiert sich unabhängig von der kapitalistischen Arbeitsorganisation.* Und selbst wenn diese neue Bestimmung begriffen zu werden scheint, wie in der Regulations-Schule, fehlt es an der Fähigkeit, sie weiterzuentwickeln, an der Fähigkeit zu verstehen, die Theorie industrieller Integration in eine Theorie des entfalteten Antagonismus umzukehren. In blindem Objektivismus warten einige Ökonomisten weiterhin auf eine wundersame Macht, die die lebendige Arbeit »an sich« in die Arbeiterklasse »an und für sich« transformiert – als ob diese Transformation ein mythisches Ereignis und nicht, was sie wirklich ist, ein Prozeß wäre. Es ist gerade das Unverständnis dieses Prozesses, das die Theorie vom einzigen Terrain fernhält, auf dem wir die permanente Krise, die in den frühen siebziger Jahren (also parallel zur Restrukturierung) begann, erklären können: das Terrain, auf dem der Prozeß der politischen Befreiung der Arbeit in Erscheinung tritt. Hier und nur hier akkumuliert sich die gesamte Produktion von Wert. Die Gestalt des kapitalistischen Unternehmers zieht sich auf immer nebensächlichere und parasitärere Aktivitäten zurück, und so ist der kollektive Kapitalist letzten Endes nicht in der Lage, in die Krise einzugreifen. Obgleich Abstraktion der Arbeit und gesellschaftliche Kooperation der Produzenten in früheren Epochen aus der Entwicklung der produktiven und politischen kapitalistischen Maschine folgten, wird Kooperation heute als eine dieser Maschinerie vorgängige, unabhängige Entwicklungsbedingung vorausgesetzt. Die neue Epoche der Organisation kapitalistischer Produktion und Reproduktion der Gesellschaft ist beherrscht vom Auftauchen einer Subjektivität, die ihre Massenautonomie, ihre eigene unabhängige Fähigkeit kollektiver Wertsetzung, das heißt ihre *Selbstverwertung* hinsichtlich des Kapitals behauptet.

Um nun die dritte Voraussetzung des Kommunismus zu analysieren, müssen wir uns direkt auf das Terrain der Subjektivität begeben und auf die Verbindung

zwischen den passiven Aspekten des Transformationsprozesses der Produktionsweise und den Potentialen, die innerhalb dieses Prozesses entstehen, eingehen. Die Prozesse der Produktion von Wert konzentrieren sich, wie wir alle wissen, nicht länger auf die Fabrikarbeit. Die Diktatur der Fabrik über die Gesellschaft, ihre Stellung am Knotenpunkt aller Prozesse der Wertbildung und damit die objektive Zentralität direkt produktiver (männlicher, manueller und entlohnter) Arbeit – all dies ist im Verschwinden begriffen. Die kapitalistische Produktion ist nicht durch Fabrikmauern eingeschlossen und ebensowenig sind es die Kräfte, die ihr widerstehen. Diese offensichtlichen Tatsachen zu erkennen, bedeutet nicht, die Werttheorie zu verwerfen. Es bedeutet im Gegenteil, ihre Gültigkeit durch eine Analyse, die die radikale Transformation in ihrem Funktionieren begreift, erneut zu überprüfen. Diese offensichtlichen Tatsachen wahrzunehmen bedeutet darüber hinaus nicht, sich über die Realität der Ausbeutung hinwegzusetzen und nahezulegen, daß Ausbeutung in der sogenannten postindustriellen Gesellschaft aus unserer Erfahrung verschwunden sei – im Gegenteil bedeutet es, die neuen Formen, in welchen sie heute ausgeübt wird, zu lokalisieren und folglich die neuen Konfigurationen des Klassenkampfs zu erkennen. Es bedeutet zuallererst zu fragen, ob die Transformation nicht weniger den Charakter der Ausbeutung betrifft als vielmehr ihre Verlängerung auf neues Terrain mit unbekannter Qualität. Nur so können wir die möglichen Änderungen im Charakter der Ausbeutung wahrnehmen, beinahe als einen Übergang von Quantität zu Qualität.

Das grundlegende Kennzeichen der neuen Produktionsweise scheint in dem Faktum zu bestehen, daß die wichtigste Produktivkraft technowissenschaftliche Arbeit ist, als eine umfassende und qualitativ hochwertige Form der Synthese gesellschaftlicher Arbeit. Mit anderen Worten, lebendige Arbeit manifestiert sich heute vor allem als abstrakte und immaterielle Arbeit (unter dem Aspekt der Qualität), als komplexe und kooperative Arbeit (unter dem Aspekt der Quantität) und als intellektuelle und wissenschaftliche Arbeit (unter dem Aspekt der Form). Dies läßt sich nicht auf einfache Arbeit zurückführen – im Gegenteil gibt es in der technowissenschaftlichen Arbeit ein immer bedeutenderes Zusammenwirken künstlicher Sprachen, komplexer Artikulationen kybernetischer Instrumente, neuer epistemologischer Paradigmen, immaterieller Bestimmungen und kommunikativer Maschinerien. Das Subjekt dieser Arbeit, der gesellschaftliche Arbeiter, ist Cyborg, eine hybride Verbindung von Maschine und Organismus, die fortwährend die Grenzen zwischen materieller und immaterieller Arbeit überschreitet.[5] Diese Arbeit sollte als gesellschaftliche definiert werden, weil die allgemeinen Bedingungen des sozialen Lebensprozesses, von Produktion und Reproduktion ihrer Kontrolle unterliegen und ihr entsprechend umgeformt werden. Die gesamte Gesellschaft wird durch die neue Konfiguration lebendiger Ar-

beit in den Prozeß der Wertproduktion einbezogen und neu zusammengesetzt: einbezogen bis dahin, daß Ausbeutung innerhalb dieses Prozesses verschwunden, oder besser, auf unvermeidlich rückständige Bereiche der gegenwärtigen Gesellschaft beschränkt zu sein scheint. Dieser Eindruck täuscht jedoch. In Wirklichkeit kontrolliert die kapitalistische Macht die neuen Konfigurationen lebendiger Arbeit in dramatischer Weise, aber sie kann sie nur von außen kontrollieren, da es ihr nicht möglich ist, sie zu durchdringen und zu disziplinieren. Der Widerspruch der Ausbeutung wird so auf eine sehr hohe Ebene verschoben, auf der das Subjekt, das prinzipiell ausgebeutet wird (das technowissenschaftliche Subjekt, Cyborg, gesellschaftlicher Arbeiter) in seiner schöpferischen Subjektivität anerkannt, jedoch in der Verfügungsgewalt über die Macht, dessen Ausdruck es ist, kontrolliert wird. Von dieser höchsten Ebene des Kommandos verbreitet sich der Widerspruch über die gesamte Gesellschaft; die soziale Dimension der Ausbeutung tendiert deshalb dazu, sich zu vereinheitlichen und alle Elemente der Selbstverwertung, auf welcher Ebene auch immer sie auftreten, innerhalb des antagonistischen Verhältnisses zu verorten.

Der Konflikt ist gesellschaftlich, gerade weil die technowissenschaftliche lebendige Arbeit die massenhafte Qualität einer arbeitenden »Intelligenzija«, der Cyborgs und Hacker, zusammenfaßt. Diese »Intelligenzija« bildet jedoch nicht eine neu zusammengesetzte Avantgarde oder Führungsschicht, sondern sie ist vielmehr eine Qualität und eine Subjektivität, die sich horizontal im Spektrum gesellschaftlicher Produktion und in den verschiedenen Produktionssektoren ausdehnt. Der Konflikt ist weiterhin deshalb gesellschaftlich, weil alle anderen ausgebeuteten gesellschaftlichen Schichten in ihrer Verweigerung der Arbeit dazu neigen, sich mit der technowissenschaftlichen Arbeit zu identifizieren und sich ihr als Antagonismus anzunähern. Neue kulturelle Modelle und soziale Bewegungen konstituieren sich durch diese Verschiebung des Orts der alten Arbeitersubjektivität, und die alte Emanzipation *durch* Arbeit wird durch die Befreiung *von* der Lohn- und Handarbeit ersetzt. Schließlich ist der Konflikt gesellschaftlich, weil er mehr und mehr auf dem allgemeinen Terrain der Sprache beziehungsweise auf dem Terrain der Produktion von Subjektivität situiert ist. In der Sphäre des gesellschaftlichen Arbeiters bleibt kein Raum für das kapitalistische Kommando. Der Raum, den das Kapital sich erobert hat, ist jener der Kontrolle über die gesellschaftliche Rede, sowohl die wissenschaftliche als auch die alltägliche. Dies ist kein unbedeutender Raum. Er wird durch das Monopol legitimer Gewaltausübung garantiert und in einer unaufhörlichen krisenhaften Beschleunigung fortwährend reorganisiert. Und doch erreicht die Beschleunigung, wie sie durch die kapitalistische Entwicklung, die Subsumtion vergangener und gegenwärtiger Formen von Arbeitersubjektivität und ihre Verkürzung zu Momenten eines festgefügten und totalitären Kommandos bestimmt ist, ihr Ziel nicht. Sie scheitert daran, die alte Klassenformation wieder zusammenzusetzen, zu disziplinieren und zu bestimmen, aus der sich im Gegenteil antagonistische Konfigurationen innerhalb des neuen Systems von Klassenverhältnissen entwickeln; sie scheitert auch daran, den äußersten Punkt der Subsumtion zu stabilisieren, wo in der Opposition zwischen der Rede der Unterwerfung und der Rede der lebendigen Arbeit immer deutlicher die Opposition zwischen Diktatur und Befreiung vernommen werden kann.

Warum erscheint die Dialektik kapitalistischer Entwicklung, wie wir sie historisch kannten, heute als gebrochen? Die Antwort auf diese Frage geht von einer phänomenologisch gestützten Annahme aus: von dem Zeitpunkt an, da das Kapital dem gesellschaftlichen Arbeiter das Kommando über assoziierte produktive Arbeit überlassen mußte, war es nicht länger fähig, die Entwicklung vorauszubestimmen. Der gesellschaftliche Arbeiter begann eine Subjektivität zu produzieren, die nicht mehr in den Kategorien kapitalistischer Entwicklung, als eine vollständig ausgebildete dialektische Bewegung, zu fassen war. Die Verweigerung gegenüber der Organisation kapitalistischer Ausbeutung in ihren alten wie neuen Formen öffnete Räume – Räume, in denen die assoziierte lebendige Arbeit autonom ihre eigenen produktiven Fähigkeiten zum Ausdruck bringt, in denen die Selbstverwertung sich zunehmend aktiv vom Kommando entfernt, wann immer das Kommando erneuert wird. Die organisierende Funktion des kapitalistischen Kommandos wird entsprechend parasitär. Für die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens wird das Kapital nicht mehr benötigt. Zu jedem früheren Zeitpunkt in der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise hat das Kapital die Form der Kooperation beherrscht. Sie war eine Funktion der Ausbeutung, wenn nicht sogar dieser inhärent, insofern das Kapital direkt Kooperation erzwang. Allein auf dieser Grundlage, durch die kapitalistische Organisierung der Produktion, konnte Arbeit als produktive Arbeit definiert werden. Selbst in der Periode der ursprünglichen Akkumulation, als das Kapital bereits existierende Formen assoziierter Arbeit in Dienst nahm, stand es im Zentrum des Produktionsprozesses. Die während dieser Phase eingeführte Kooperation bestand im Kern in der Auflösung der überkommenen Fesseln des traditionell arbeitenden Subjekts. In der gegenwärtigen Epoche hat sich die Situation jedoch vollständig gewandelt. Kooperation oder die Assoziation der Produzenten ergibt sich unabhängig von der organisierenden Fähigkeit des Kapitals; Kooperation und Subjektivität der Produzenten haben einen Berührungspunkt außerhalb der Machenschaften des Kapitals gefunden. Das Kapital verwandelt sich in eine bloße Maschinerie des Raubs, ein Phantasma, einen Fetisch. Um es herum bewegen sich radikal autonome Prozesse der Selbstverwertung, Grundlagen einer mögli-

chen alternativen Entwicklung und einer neuen Konstitution. Der Exodus, das heißt die räumliche Bewegung und die zeitliche Mobilität dieser neuen Subjektivität wird zur fundamentalen Gestalt eines Widerstands, der nicht aufgehalten werden kann, der sich weiter bewegen wird bis zu dem Punkt, an dem er eine konstituierende Macht darstellt – die Konstitution einer neuen Gesellschaft.

Hier bleibt die postmoderne Definition des Staats zu überdenken und zu untersuchen, wie sie im wesentlichen auf der intellektuellen Erkenntnis und der praktischen Negation dessen gründet, was wir bisher beschrieben haben – das heißt, auf einer wirksamen Mystifikation. Der postmoderne Staat ist die parasitäre Organisation eines Kapitalismus, der nicht mehr fähig ist, die Arbeit zu organisieren, sie über die Institutionen der zivilen Gesellschaft einzubinden und zu disziplinieren. Er ist der Staat, der eine Fiktion als Realität ausgibt. Die Verschiebung des gesellschaftlichen Paradigmas bestimmt eine Gestalt des Staats, in der eine selbstzentrierte Mystifizierung der Macht zum Substitut wird angesichts der Abwesenheit jedes Verhältnisses zwischen der Selbstverwertung der Massen und dem zentralisierten Kommando und angesichts der entschiedenen Separation zwischen diesen beiden Subjekten.

Eine Reflexion über die Alternativen innerhalb der Moderne

Unterbrechen wir unsere Analyse der gegenwärtigen Staats-Form, des postmodernen wie auch des Staats, der den Zusammenbruch der sozialistischen Regime überlebt hat, und konzentrieren uns statt dessen darauf zu verstehen, wie die reale Veränderung der Struktur des modernen Staats, die als neues und unumkehrbares Ereignis erscheinen mag, tatsächlich von einer langen historischen Entwicklung vorbereitet worden ist. Die gegenwärtige Innovation wuchs im Schoß der Moderne heran, das Zerbrechen der fortwährenden Mediatisierung der Krise, die die Moderne als ihre eigene Definition voraussetzte, brachte sie ans Licht.

Die Moderne ist nicht die Geradlinigkeit des westlichen Rationalismus; sie ist nicht das Schicksal der westlichen Vernunft. Diese Definition, die vielen Postmodernisten, dem gewöhnlichen Weberianismus der Staatstheoretiker und dem positivistischen Marxismus der materialistischen Dialektiker so lieb ist, ist falsch. Im Gegenteil, aus der Perspektive, die wir in diesem Buch herauszuarbeiten versuchen, besteht die Moderne in der Geschichte einer fortdauernden und stets unvollendeten Revolution: eine widersprüchliche Entwicklung, in der es immer eine Alternative zwischen der Entfaltung freier Produktivkräfte und der Herrschaft kapitalistischer Produktionsverhältnisse gegeben hat. Von der Revolution der Renaissance an ist die Moderne durch eine außerordentliche Befreiung der Produktivkräfte und eine Emanzipation von jeglicher transzendentalen Bestimmung menschlicher Tätigkeit gekennzeichnet gewesen, der die Kräfte der Enteignung, des Privatbesitzes und der instrumentellen Rationalität entgegenstanden. Mit Machiavelli gesprochen war die Universalität der *virtù* der despotischen Partikularität der *fortuna* entgegengesetzt. Und in spinozistischen Kategorien ist es die *potentia* der Multitude, der die *potestas* des Staats gegenübersteht.[6] Der moderne Rationalismus ist keine Kontinuität, die auf der Grundlage wissenschaftlichen Fortschritts beschrieben werden kann. Er ist ein widersprüchliches Produkt unterschiedlicher Rationalitäten, deren eine auf der produktiven Fähigkeit menschlicher Kooperation in der Gestaltung von Geschichte und des Lebens selbst gründet, wogegen die andere auf der Ordnung der Macht und der Organisation einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung beruht, die auf die Reproduktion dieser Macht ausgerichtet ist. Die Moderne sollte innerhalb dieses Kampfs, dieses logischen und ethischen Kampfs um das menschliche Schicksal, um Befreiung und Unterwerfung, definiert werden. In ihrer entwickeltsten Form zeigt sie sich als Dialektik oder tatsächlich als systematische Form des instrumentellen Gebrauchs von Freiheit, um zunehmend inklusivere und wirksamere Strukturen der Machtorganisation zu errichten. Die Dialektik ist die Pflicht zur transzendentalen Aufhebung des anhaltenden Konflikts, den die konstituierende Macht der Massen, der assoziierten Arbeit, der konstituierten Macht aufzwingt. Die Dialektik versteht die Moderne als einen Zustand der Krise, den sie transzendental sublimiert.

Wir müssen zur Krise an dem Punkt zurückkehren, wo wir die Wirksamkeit ihrer transzendentalen Auflösung im Untergang sehen können. Wir müssen uns auf die moderne Metaphysik der Politik beziehen, weil dieser Bereich es uns in seinen verschiedenen Gestalten erlaubt, gerade die Unabgeschlossenheit der Definition von Modernität zu begreifen. In der Staatstheorie, wie sie von Machiavelli bis Hobbes, von Spinoza bis Rousseau und von Hegel bis Marx entwickelt wurde, taucht die Moderne gerade als eine Alternative zweier Linien auf: Die eine Linie, die auf der ontologischen Macht lebendiger Arbeit beruht, sieht in der Demokratie (verstanden als absoluten Begriff) die einzige politische Form, die dem historischen Prozeß der produktiven Vergesellschaftung angemessen wäre, während eine andere Linie die lebendige Produktivität menschlicher Kooperation im transzendentalen Raum (sei es der Göttlichkeit des Souveräns, der Gesetzlichkeit des unpersönlichen allgemeinen Willens oder des dialektischen Absoluten) zu enteignen sucht. Dieser logische Kampf, dieser Kampf um Begriffe ist real. Kooperation und Demokratie stehen wirklich gegen Kommando und Souveränität. In der Moderne hat der Sieg der transzendentalen Alternative, sowohl in der Form des autoritären Staats als auch in der des liberalen Staats, es jedoch niemals vermocht, die substantielle Krise zu eliminieren, die ihre Geschichte durchzieht: die Alternative, wenn sie auch beständig niedergeschlagen wird, ist

nichtsdestoweniger gegenwärtig. Sie erhebt sich immer wieder aus ihrer Asche und zwingt der Entwicklung des modernen souveränen Staats des Kapitalismus eine irreduzible Diskontinuität auf. Jeder Sieg der Souveränität trägt die Notwendigkeit in sich, der Kooperation immer mehr Halt zu geben. Von einer Revolution zur nächsten wurde der Prozeß der Krise der Moderne in seinen Alternativen durchgespielt. Jeder Sieg des Kapitals mußte der assoziierten lebendigen Arbeit, als seiner wesentlichen Alternative, mehr Raum zugestehen. Die sozialistische Revolution repräsentiert den enblematischen Höhepunkt dieses Prozesses: Hier wird den Massen von Produzentinnen und Produzenten Souveränität zugestanden, nicht aber Demokratie – und dies trifft ebenso für den Sozialismus Osteuropas wie für die Sozialdemokratien des Westens zu. Heute schließlich, in der Krise der Moderne, lautet das Motto: Demokratie gegen Souveränität. Diese Krise verneint die Moderne nicht, sondern befreit zweifellos eines ihrer Potentiale, ihre lebendige und produktive Alternative. Als neuerliche Apologie von konstituierter Macht und Souveränität ist der postmoderne Staat der Versuch des Kapitalismus, die unabänderlichen Bedingungen seiner Krise anzuerkennen, ohne den Preis zu zahlen; er ist der Versuch, den Folgen eines verlorenen Kriegs zu entgehen. Tatsächlich wird in dieser Krise eine *andere Postmoderne* entfesselt: die Macht lebendiger Arbeit, die Produktivität einer Kooperation, die in der Immanenz und Unmittelbarkeit ihres Denkens die Kraft findet, sich selbst zu entwickeln. Dies ist die Autonomie der Massen, der Ausdruck produktiver und politischer Subjektivität.

Obgleich die Geschichte der Moderne und unsere verschiedenen Konzeptualisierungen derselben es uns ermöglichen, diese Alternative zu verstehen, scheint es dennoch schwierig, das Ereignis zu begreifen, den kritischen Punkt, an dem die demokratische, produktive und kooperative Seite der Alternative freigesetzt würde. Unserer Ansicht nach sollte sich die Aufmerksamkeit auf zwei gesellschaftliche Eruptionen richten: die Explosion von 1968, die den Westen aus der Fassung brachte und die gegenwärtige kapitalistische Restrukturierung in Gang setzte, und, zwanzig Jahre später, die Explosion von 1989, die durch den sowjetischen Restrukturierungsprozeß die sozialistische Welt zum Einsturz brachte. In beiden Ereignissen wurde ein Dreivierteljahrhundert der Geschichte der Moderne heraufbeschworen, der Bruch zwischen den zwei Idealtypen der Alternative aufgezeigt und vor allem trat das neue politische Subjekt unumkehrbar deutlich hervor: das durch immaterielle Arbeit organisierte und in der Kooperation produktive gesellschaftliche Proletariat. Ein Subjekt, das imstande ist, frei zu sein, eine Demokratie ohne Souveränität auszuüben, ohne eine Konstitution, die Freiheit organisieren wollte, da die Befreiung immer schon eine konstituierende Macht ist. Ein Subjekt ohne Mystifikationen, die die Bedeutung kollektiver Rationalität verdrehen und sie selbst zur Freiheit erklären – während Rationalität in der Kooperation entsteht und in der kontinuierlichen Rekonstruktion der Bedingungen kollektiver Befreiung. Machiavelli beschrieb die Bewegung der kommunalen Demokratie; Spinoza stellte sich Demokratie als absolute, vollständig immanente Regierung vor, frei von jedweder transzendenten Norm; Marx erkannte in seinen historischen Schriften, vor allem aber in den *Grundrissen*, die neue politische Subjektivität in der intellektuellen Kooperation einer Arbeitskraft, die bereits hegemonial geworden war. Diese Vorstellung, die sich durch mehrere Jahrhunderte hindurchzieht, ist niemals eine Utopie gewesen: Immer als reale Subjektivität erkennbar, wurde sie doch stets abgewehrt. Heute scheint der Triumph gleichwohl nahe.

Der repressive Gegenentwurf bedeutet Elend. Er ist durchweg sinn- und nutzlos und wird auch als solches wahrgenommen. Wozu dient die Kontrolle, wenn die Multitude organisiert und ontologisch auftritt?

Ontologie und Konstitution

Nun, da wir das Ende der Vorstellung einer sozialistischen Transition und der Vorstellung eines dialektischen Fortschreitens der historischen Entwicklung skizziert und außerdem den Gegenentwurf bestimmt haben, der die Legitimationsgrundlagen des modernen Staats im Laufe seiner Geschichte destabilisiert hat, sollten wir unsere methodischen und theoretischen Grundlagen einer Bestandsaufnahme unterziehen. Findet sich im Arsenal eine Methode, um die Separation zu präkonstruieren? Gibt es eine nichtdialektische Theorie der Konstitution kollektiver Subjektivität und sozialer Verhältnisse? Diese Überlegungen führen direkt dazu, die politische Relevanz der verschiedenen Theorien zu rekapitulieren, die in den letzten etwa dreißig Jahren unter der Devise des Anti-Hegelianismus entwickelt worden sind.[7] Im Innersten der Moderne finden wir eine Tradition radikaler Kritik – von Spinoza und Nietzsche bis zu Foucault und Deleuze -, die eine Alternative zur Dialektik bietet und uns so ein Terrain für eine andere politische Methodologie liefert.

Gegen die negative Bewegung der Dialektik schreibt sich diese Tradition in einen positiven Prozeß der Konstitution ein. Das Denken der Konstitution teilt dabei mit der liberalen philosophischen Tradition eine Kritik der dialektischen Konzeption von Totalität, der Linearität und Teleologie historischer Entwicklung, der transzendentalen Setzung eines Gemeinwohls, und der Subsumtion individueller und autonomer Subjektivitäten unter ein großes Subjekt oder eine zentrale Autorität. Vielleicht ist es der wichtigste Grundsatz der liberalen politischen Theorie, daß die Ziele der Gesellschaft unbestimmt sind und ihre Entwicklung daher für einen konstituierenden Willen offen bleibt. Unter diesem Aspekt

führen die Thesen zur positiven Konstitution und die Positionen des Liberalismus zu offenen Theorien: Beide sind offen für Gegenentwürfe und andere gesellschaftliche Ziele.

Diese Ähnlichkeit reicht jedoch tatsächlich nicht über das Vorhandensein eines gemeinsamen Feindes hinaus. Die liberale politische und moralische Zurückweisung der Teleologie und die Hervorhebung des Rechts gegenüber dem Guten führt schnell zu einer philosophischen Ablehnung der Ontologie, wenn dieser unterstellt wird, eine transzendentale Bestimmung des Guten und eine vorbestimmte Struktur menschlicher Aktion nahezulegen. Sogenannte »Deontologie« ist daher zur alleinigen philosophischen Position avanciert, die eine liberale, einer Vielzahl von Zwecken gegenüber offene Gesellschaft begründen könne. Dieser Aspekt macht eine wirkliche Überschneidung zwischen Liberalismus und postmodernen politischen Theorien deutlich. Denn liberale und postmoderne Denker, die dieser Mode folgen, haben allzu leichtfertig gewisse platonische und hegelianische Behauptungen über eine notwendige Verbindung zwischen Ontologie und gesellschaftlicher Teleologie akzeptiert und sind, trotz beträchtlicher Deklamationen über ihre Ablehnung von Dualismen, zu schnell dazu übergegangen, eine dem genau entgegengesetzte Position zu vertreten.[8] Die Ablehnung einer idealen, notwendigen Ordnung des Seins erfordert nicht die Anerkennung radikaler Kontingenz, die Zurückweisung der ontologischen Vision einer konservativen, geschlossenen Gesellschaft keine deontologische Vision. Man muß nicht zum entgegengesetzten Pol springen und die Ontologie *tout court* verwerfen, um die Offenheit der Zwecke in der Gesellschaft zu bejahen. Wie in den vorhergehenden Kapiteln ausgeführt, ist die Tradition der modernen Metaphysik und Politik nicht aus einem Stück; sie stellt keinen monolithischen Block dar, sondern birgt vielmehr selbst radikale Alternativen.

Um den grundlegenden Gegenentwurf zu entdecken, müssen wir mit dem beginnen, was Foucault eine historische Genealogie unserer selbst nennt, mit einer Genealogie der Konstitution des gesellschaftlichen Seins, indem wir fragen, wie wir als Subjekte des Wissens, als Subjekte der Macht, als moralische Subjekte des Handelns konstituiert sind (vgl. Foucault 1990). Ontologie ist keine Theorie der Begründung. Sie ist eine Theorie über unsere Immanenz und Immersion im Sein und über die fortwährende Konstruktion des Seins. Heidegger erkennt das Sein in einem Vorgang des Entbergens, der Aletheia, oder vielmehr im herausfordernden Stellen, das er *Gestell* nennt (vgl. Heidegger 1978). Unser Begriff von Ontologie muß nun die Vorstellung eines ontologischen Prozesses aufgreifen und, während dabei jedes mögliche Muster einer vorgegebenen Ordnung vermieden wird, die wahrhaft schöpferischen Aspekte der progressiven Konstitution des Seins herausarbeiten. Unser Begriff des Seins muß offen sein für die Produktion

des Diskontinuierlichen, des Unvorhersehbaren, für das Ereignis. Wenn Spinoza den Begriff aus der gemeinsamen Vorstellung definiert, bejaht und konstruiert er ihn nominalistisch als Mittel zur Erkenntnis der Realität. Aber in dieser logischen Struktur erkennt er auch den Weg, der zu einer Entwicklung des Seins, verstanden als Artikulation, als Projekt, führt. Das Konstruieren der Namen der Realität bildet den kognitiven Raum, innerhalb dessen das Sein von der *cupiditas* (als der Begierde zu leben) zu Kooperation, Liebe und der Vereinigung mit der lebendigen Quelle des Daseins übergeht. Subjektive Ensembles bilden, in der Logik ebenso wie in Wissenschaft und Kunst, die Muster unserer Entwicklung im Sein, der Entwicklung des Seins selbst. Es ist, als würde die Welt vernichtet und wieder aufgebaut auf der Grundlage jenes Zusammenwirkens von Gedanken, Taten und Intuitionen, die auf der individuellen und kollektiven Singularität gründen, die sie durch ihr Begehren und ihr Vermögen organisiert. Die Undurchsichtigkeit der Realität wird nicht vollkommen beseitigt; das Zeitalter der Utopie ist lange vorbei. Der Prozeß jedoch, der das Subjekt zum Gemeinsamen, das Gemeinsame zum Transzendenten, das Transzendente zum Imaginären und das Imaginäre zur ethischen Konstitution in Beziehung setzt, ist nicht utopisch, sondern vielmehr außerordentlich real. Die Demokratie mag der Philosophie gegenüber vorrangig sein, wie ein Rorty behauptet, aber nicht in dem Sinne, daß sie einen kontingenten und relativistischen, gegen die Universalität der Philosophie gerichteten Maßstab bildet – sondern im Gegenteil, weil sie das ontologische Gewicht der Begierden und Praktiken existierender Subjekte affirmiert und dieses gesellschaftliche Sein durch einen Prozeß der Konstitution von Gemeinschaft, Kooperation und Kollektivität entwickelt. Ontologie ist eine Entfaltung der Demokratie und Demokratie eine Verhaltensweise, eine Praxis der Ontologie.

Das Projekt einer ontologischen Theorie der Konstitution unterbricht die konventionelle Abfolge der Alternativen, die den Diskurs (in) der politischen Theorie weitgehend beherrschen: Wenn wir versuchen, sie in den Polemiken zwischen Liberalen und Kommunitaristen oder zwischen Modernisten und Postmodernisten zu verorten, müssen wir erkennen, daß die Theorie der Konstitution *au milieu* ist, intermediär nicht als ein Kompromiß, sondern als Einspruch gegen die Kategorien der Debatte – tatsächlich verschiebt sie die Oppositionen. Wir können die politische Problematik der Konstitution vielleicht am deutlichsten in der Tradition des kritischen Marxismus verorten. Zum Bestandteil der marxistischen Diskussion wurde das Problem der Konstitution vor allem in den siebziger Jahren; in der englischen Tradition, die an das Werk E. P. Thompsons mit seiner methodologischen Ausrichtung auf die Entstehung und Selbstkonstitution der Arbeiterklasse anknüpfte, in den Arbeiten von Hans-Jürgen Krahl in der BRD und auch in der aufkommenden operaistischen Tradition in Italien wurde diese

Problematik als eine neue Synthese zwischen dem Projekt kommunistischer Demokratie und der Analyse der Transformation von Arbeiterklasse und produktiver Arbeit dargestellt.[9] In jeder dieser Traditionen war die Ablehnung einer dialektischen Methodologie (speziell des *Diamat*, des dialektischen Materialismus in seiner orthodoxen Form) begleitet von dem Versuch, in der Entwicklung der Kämpfe nicht nur den Motor der Transformationen des kapitalistischen Systems, sondern darüber hinaus und in erster Linie die Konstruktion einer historischen, konkreten und bestimmten Alternative zum kapitalistischen System zu begreifen.

Innerhalb der Problematik der Konstitution setzten gleichzeitig zwei Orientierungen ein. Die erste kritisierte den Diskurs des sozialistischen Übergangs, einen Diskurs, der den Sozialismus als eine Stufe der Entwicklung hin zum Kommunismus betrachtete. Der politischen Kritik des realen Sozialismus kam dabei ebenso viel Bedeutung zu wie der Kritik der Sozialdemokratie in den Ländern des entwickelten Kapitalismus. Der sozialistische Übergang war in den Augen der Kritik eben nichts anderes als eine Variante kapitalistischer Entwicklung. Die zweite Richtung verfolgte das Projekt, das in der Frage des Übergangs verschüttete aktive Moment zu bergen. Die Debatte orientierte sich daraufhin auf das Vermögen und die Macht der lebendigen Arbeit als einzige Basis gesellschaftlichen Reichtums, als einzige Form, die dem Begehren Ausdruck verleiht, als einziges Mittel demokratischer Konstruktion. Die lebendige Arbeit als immaterielle Arbeit wahrzunehmen, als die kooperative Kraft par excellence und als den unauslöschlichen Funken der Subjektwerdung, erlaubte den methodologischen Grundsatz mit der Perspektive des Kommunismus zu verbinden. Der Kommunismus benötigt keine sozialen Akteure, die der Produktivität kooperativer, immaterieller, lebendiger Arbeit äußerlich wären. Für den Übergang ist der Staat nicht notwendig. Der kritische Marxismus der siebziger Jahre gab die einzige Antwort auf das Problem des Übergangs: Es gibt keine Stufen oder Mittel der Transition, es gibt nur das Vermögen zur Konstruktion, die konstituierenden Macht. Die rechtlichen Formen der kommunistischen Gesellschaft werden in keinem Fall Abbilder oder Verlängerungen des bürgerlichen Rechts, sondern können allein Strukturen einer neuen konstituierenden Macht sein, derselben, die sich in den Kämpfen manifestiert, in der Demokratie der tätigen Singularitäten und im konstruktiven Ensemble der Kollektivitäten.

Obwohl dieses erste Massenexperiment einer neuen marxistischen Problematik nach den siebziger Jahren eine Niederlage erfuhr (auf politischem, nicht auf theoretischem Terrain), ist die Frage der Konstitution in der politischen Philosophie in verschiedenen Begriffen und Kontexten stets weiterentwickelt worden. Die »ontologische Geschichte unserer selbst« und die philosophisch-gesellschaftliche Untersuchung, die sie umfaßt, haben, wie wir bereits anmerkten, in den Arbeiten vieler Autoren zu einem ethischen und politischen Projekt geführt. Die Analyse der Konstitutionsmechanismen des gesellschaftlichen Seins eröffnet uns eine Myriade von Möglichkeiten, in den Prozeß der ontologischen Konstitution zu intervenieren: Zu erkennen, wie wir als Subjekte konstituiert werden, ermöglicht uns zu sehen, wie und in welchem Ausmaß wir uns selbst als Subjekte zu konstituieren vermögen. Deleuze und Guattari etwa haben die nomadische Bewegung singulärer Subjekte, die deterritorialisierenden Ströme des Begehrens und die Prozesse politischer Zusammensetzung auf immanenten Ebenen der Konsistenz nachgezeichnet (vgl. Deleuze/Guattari 1992). Diese konstituierenden Kräfte entrinnen dem gekerbten Raum und den territorialisierenden Eroberungsapparaten der Staatsmaschine niemals vollständig, doch erschüttern sie nichtsdestoweniger fortwährend die konstituierte Welt des Staats und arbeiten mit der Kreativität und Innovation ihrer eigenen freien Aktivität, ihrer eigenen konstituierenden Macht. Subjektive Ensembles konstituieren die Mechanismen ihrer eigenen gesellschaftlichen Organisation, ihrer eigenen singulären Gemeinschaften von unten, die sie ausschließlich von der Ebene sozialer Immanenz aus entwerfen. Sie formulieren eine Vision der Demokratie, die gesellschaftlich absolut horizontal strukturiert ist, auf der soziale Körper freigesetzt werden, die Begrenzungen vorherbestimmter gesellschaftlicher Formen zu zerstören und ihre eigenen Ziele zu entdecken, ihre eigene Konstitution zu erfinden. Die horizontale Gesellschaft ist der offene Ort, der die praktische Schöpfung und Zusammensetzung ebenso fördert wie Destruktion und Zersetzung. Das Modell dieser Konstitution ist die Generalversammlung von Kräften, die den gesamten gesellschaftlichen Bereich absolut und egalitär umschließt: Demokratie, wie Spinoza leidenschaftlich betonte, ist die vollkommene Form der Regierung.

Die Welt steht auf dem Kopf – definitiv. Wir verstehen in der Krise, besser als wir es im Kampf verstehen konnten, wie wir selbst die Gefängniszellen der Macht konstruiert haben, die unsere Existenz umgeben und sie der parasitären Existenz der Bourgeoisie überantworten. Wir sehen die allgemeinen Umrisse eines sowohl theoretischen als auch praktischen Problems, das unmittelbar ins Sein reicht. Die ontologische Konstitution der Realität wird uns deutlich, und alles, was nicht nach ihren Maßstäben konstruiert ist, bleibt undurchsichtig. Das Verhältnis von Klarheit und Undurchsichtigkeit hängt nun von unserer Fähigkeit ab, unsere Hoffnung, oder besser, unser kommunistisches Begehren der konstituierenden Intelligenz und der produktiven Imagination anzuvertrauen.

Die praktische Kritik der Gewalt

Wir können deutlich sehen, daß die verfügbaren theoretischen Mittel, den gegenwärtigen politischen Horizont zu analysieren, inhaltlich außerordentlich

reich und vielfältig sind. Die Möglichkeiten politischer Praxis sind damit allerdings keineswegs klar umrissen. Es sollte jedem und jeder offensichtlich sein, daß die traditionellen Pfade kollektiven Widerstands mit dem Verschwinden der zivilen Gesellschaft nicht mehr wie zuvor funktionieren können. So herrscht Einigkeit darüber, daß die gewerkschaftliche Bewegung in der großen Industrie mit der Krise und der Auflösung der Massenproduktion in der Fabrik viel von der enormen Kraft verloren hat, die sie nur fünfundzwanzig Jahre zuvor noch hatte. Dasselbe Phänomen läßt sich in verschiedenen Formen und unterschiedlichen Ausprägungen auch bei anderen Institutionen der zivilen Gesellschaft, wie der Schule oder der Kirche, beobachten. Im allgemeinen hat die Einebnung der Institutionen der disziplinären Zivilgesellschaft eine entsprechende Einebnung der institutionalisierten Formen des Widerstands mit sich gebracht. Der Übergang zu den glatten Räumen der Kontrollgesellschaften hat die traditionellen Institutionen der Opposition geschliffen und zwingt sie zum unsicheren Flottieren auf rutschigem Eis. Überlieferte Vorstellungen von kollektiver sozialer Praxis müssen in diesem neuen Kontext überdacht werden.

Wenn wir uns, auf einer praktischen Ebene, die gegenwärtigen Formen von Militanz betrachten, scheint es so, als ob mit dem Verschwinden der traditionellen Institutionen auch der Horizont möglicher politischer Praxis geschrumpft ist, so daß hier nun nur noch zwei entgegengesetzte Aktionsformen übriggeblieben zu sein scheinen: Gewaltlosigkeit und Terrorismus. Vor diese beiden Optionen gestellt und angesichts des selbstmörderischen und kontraproduktiven Charakters terroristischer Aktionen wählen (und propagieren) Militante zum größeren Teil den gewaltlosen Weg. Während des zweiten Golfkriegs etwa war die aktivistische US-Linke von einem Diskurs gewaltloser Aktion dominiert. Dieser Diskurs basiert vage auf dem Denken von Mahatma Gandhi und Martin Luther King Jr. und knüpft an die Erfahrungen der Bürgerrechtsbewegung im Kampf gegen die rassistische Segregation während der sechziger Jahre, an die Proteste gegen die Kriege in Vietnam und Mittelamerika und an die Anti-Atomkraft-Bewegung an. Die Aktionen, die aus diesem Diskurs der Gewaltlosigkeit hervorgehen, greifen typischerweise auf Formen zurück, die auf mediale Publicity abzielen und die Protestierenden (die oft angepöbelt, verhaftet oder sogar von der Polizei zusammengeschlagen werden) als Opfer darstellen, während sie symbolisch den Ablauf öffentlicher Ordnung stören (indem etwa der Zugang zu militärischen Einrichtungen oder Rekrutierungsbüros, einem Regierungsgebäude oder einem nuklearen Testgebiet blockiert wird). Solche Störungen sind insofern symbolisch, als sie nicht in erster Linie auf ihre direkten Wirkungen ausgerichtet sind, sondern vielmehr auf die indirekten Effekte ihrer Repräsentation. Anders als der Streik in der Arbeiterbewegung, der einen direkten ökonomischen und politischen Druck auf das Management und den Staat ausübt, indem er tatsächlich den Profit sinken läßt und in extremen Fällen die nationale Ökonomie gefährdet, funktionieren diese gewaltlosen Aktionen, indem sie indirekt entweder auf öffentliche Unterstützung für eine bestimmte Sache oder häufiger auf die öffentliche Verurteilung von Regierungsaktionen oder -politiken zielen: Sie versuchen eine Botschaft zu übermitteln. – Es rührt daher, daß gewaltlose Aktionen meist vollständig nutzlos sind, wenn sie über keine mediale Öffentlichkeit verfügen.

Der Diskurs der gewaltlosen Aktion verweist auf zwei eng verbundene Probleme gesellschaftlicher Praxis nach dem Zusammenbruch der zivilen Gesellschaft: das Problem der Macht und das der Gewalt. Die Vorstellung von Macht, die durch die Perspektive der gewaltlosen Aktion befördert wird, ist ausgesprochen ambivalent. Die Ablehnung der Gewalt wird zu einfach mit einer Ablehnung von Macht *tout court* verwechselt. Tatsächlich gewinnen gewaltlose Aktionen ihre Kraft in erster Linie dadurch, daß sie eine mit (vermeintlich) Machtlosen sympathisierende moralische Empörung auslösen und sich so auf die mediale Darstellung von Viktimisierung konzentrieren. Die gewaltlos Protestierenden, selbst gewöhnlich keine Opfer, begeben sich in die Opferposition, um die ungerechte Notlage der Machtlosen zu repräsentieren. Das mediale Bild vom schwachen Körper des Protestierenden, der von der Polizei davongetragen wird, soll einen anderen Akt repräsentieren, in dem Menschen zu Opfern werden (etwa das Bombardieren von El Salvador oder Bagdad). Paradox formuliert, versuchen solche Aktionen von der moralischen Macht der Darstellung von Machtlosigkeit zu profitieren. In diesem Sinn ist die gewaltlose Aktion das Spiegelbild des Terrorismus. Auch der Terrorismus operiert mittels symbolischer Gesten, er ist ebenso darauf ausgerichtet, über mediale Repräsentation eine Botschaft zu übermitteln, doch sucht die terroristische Aktion in umgekehrter Richtung ihre eigene Macht und die Machtlosigkeit ihres Gegners, des Staats, zu repräsentieren. Die Ebene der Repräsentation hält die gewaltlose Aktion und den Terrorismus an entgegengesetzten Polen zusammen.

Das zweite, eng mit dem ersten verbundene Problem, das der Diskurs der gewaltlosen Aktion aufwirft, ist eine Kritik der Gewalt, die annimmt, Gewaltlosigkeit sei gleichbedeutend mit Gerechtigkeit. Es gibt offensichtlich ein starkes religiöses Moment in dieser Tradition, das etwa im Denken von Leuten wie Mahatma Gandhi, Thomas Merton oder Martin Luther King Jr. anzutreffen ist, und das per se eine Ungerechtigkeit derjenigen, die Gewalt ausüben, und eine entsprechende Gerechtigkeit der Gewaltlosen unterstellt. Diese moralische Perspektive muß sich auf die Reinheit gewaltloser Aktivisten konzentrieren, um sicherzustellen, daß sie die gerechte Position angemessen repräsentieren. Gandhi zum Beispiel tritt eifrig und energisch dafür ein, daß man sich für Gewaltlosigkeit ent-

scheiden muß, nicht weil sie politisch wirksam wäre (und daher in Fällen, in denen sie sich als wirkungslos erweist, aufgegeben werden könnte), sondern weil sie gut und daher universell, in allen Situationen und durch das ganze Leben eines Menschen hindurch anwendbar ist. Diese Haltung der Reinheit von Gewalt ist in den verschiedenen aktivistischen Communities der USA weit verbreitet (oft auch ohne ihre religiöse Komponente), und sie verbindet sich oft mit dem, was in unterschiedlichsten Lebenslagen, etwa bei der Ernährung, beim Filme anschauen, bei sexuellen Beziehungen etc. als politisch korrekt gilt. Von diesem Standpunkt aus erscheint jede Form von Gewalt an sich als ungerecht und stellt die Protestierenden moralisierend auf eine Ebene mit dem Staat, dessen Handlungen sie zu bekämpfen versuchen.

Aus einer theoretischen Perspektive ist offensichtlich, daß Versuche einer Kritik der Gewalt, die sich vollständig außerhalb derselben stellen, bestenfalls prekär sind. Man könnte auf die unterschiedlichsten Autoren verweisen und Untersuchungen über Formen der Gewalt, die nicht ohne weiteres zu isolieren ist, sondern unseren gesamten Alltag durchzieht, heranziehen: etwa James Baldwin oder Frantz Fanon über Rasse, Marx über Klasse, aber auch Ivan Illich über Armut oder Catherine MacKinnon über Sexualität. Uns selbst als außerhalb der Gewalt zu imaginieren, würde eine ausgesprochen reduzierte Vorstellung von dem, was Gewalt ausmacht, erfordern: unsere Komplizenschaft ist eine Bedingung unserer gesellschaftlichen Existenz. Außerdem ist es im höchsten Maß unhaltbar, eine moralische Entsprechung zwischen Gewalt und Ungerechtigkeit zu verfechten. Die materialistische Tradition hat die Ausübung von Macht, die das Wesen der Welt darstellt, lange als eine Form der Gewalt betrachtet. Bei Spinoza und Nietzsche etwa schließt das Leben selbst Gewalt ein und es wäre unsinnig, irgendeine Vorstellung vom Richtigen, Gerechten oder Guten außerhalb des Kontexts unserer Machtausübung zu formulieren. Alles, was daraus hervorgehen könnte, wäre eine Form von Moralität oder Asketismus, der das Leben oder, genauer, unsere Macht verleugnet. Es ist gerade das in dieser Art von Repräsentationspolitik enthaltene Ressentiment, das Gewaltlosigkeit mit Terrorismus verbindet, das sie an das bindet, was sie in ihrer unerbittlichen »Reinheit« zu bekämpfen versucht. Die Schwäche der gewaltlosen Kritik am Terrorismus liegt daher sowohl darin, daß es ihr in dem Versuch, Gewalt *tout court* zu bekämpfen, mißlingt, die Besonderheit der terroristischen Gewalt zu erkennen, als auch darin, daß sie mit dem Terrorismus auf der Ebene der Repräsentationspolitik grundsätzlich verbunden bleibt, indem sie das Verhältnis zwischen performativen Praktiken und ihren Zielen als äußerliches faßt.

Wenn es vom theoretischen Standpunkt auch unhaltbar ist, sollte trotzdem verstanden werden, warum die gewaltlose Aktion in jüngster Zeit unter aktivistischen Gruppen eine solche Verbreitung gefunden hat. Diese Entwicklung ist vor allem symptomatisch für den Mangel an legitimen Formen politischer Aktion, den das Verschwinden der zivilen Gesellschaft mit sich brachte. Die Institutionen der Zivilgesellschaft sahen Wege legitimen politischen Kampfs vor und legitimierten unterschiedliche Formen politischer Gewalt. Das prominenteste Beispiel ist das Streikrecht, als garantiertes Recht an die institutionalisierten Gewerkschaften. Mit dem Recht, sich zu organisieren und zu streiken, wie es etwa in den USA durch das Wagner-Gesetz und das National Industrial Recovery-Gesetz in den dreißiger Jahren kodifiziert wurde, entwickelte sich die Gewerkschaft zur größten Institution außerhalb des Staats, die legal ermächtigt war, Gewalt auszuüben. Die Formen politischen Kampfs, die durch all die Institutionen der zivilen Gesellschaft geleitet wurden, umfaßten die Legitimation von Gewalt in der einen oder anderen Weise. Mit dem Verschwinden der zivilen Gesellschaft haben sich jedoch auch die Strukturen aufgelöst, die gewaltförmige politische Konflikte legitimierten, so daß es nun so aussieht, als könnte keine Gewalt im Kampf legitim sein. Der Horizont konfliktueller Praxis erscheint entleert zwischen zwei Extremen, der gewaltlosen Aktion auf der einen und dem Terrorismus auf der anderen Seite. Es scheint keinen Ort mehr zwischen diesen beiden unannehmbaren Positionen zu geben.

Offensichtlich müssen die Begriffe der politischen Praxis und der Gewalt neu überdacht werden, damit wir uns auf eine andere Ebene mit reicheren Möglichkeiten begeben können. Die Kritik der Gewalt sollte nicht als Operation gedacht werden, die die Grenzen der Gewalt im Leben oder in unserer Gesellschaft gleich von Anfang an festlegt, sondern vielmehr als ein Versuch, die Differenzierungen innerhalb der Gewalt und innerhalb der Machtausübung zu erkennen. In seiner Kritik der Macht betont Foucault wiederholt, daß er nicht für eine Gesellschaft ohne Machtverhältnisse eintritt, sondern einfach für eine Analyse, die von Anfang an alle Formen von Macht in Frage stellt: »Ich sage nicht, daß alle Formen von Macht unakzeptabel sind, sondern daß keine Macht notwendigerweise akzeptabel oder unakzeptabel ist. Das ist Anarchismus. Doch da Anarchismus heute nicht akzeptabel ist, werde ich es *Anarchäologie* nennen – die Methode, die keine Macht als notwendigerweise akzeptabel ansieht.« (Foucault 1980) Wenn wir Foucaults Anarchäologie als methodische Grundlage nehmen, können wir beginnen, eine Kritik der Gewalt zu entwickeln, die keine Gewalt als notwendigerweise akzeptabel oder unakzeptabel ansieht, sondern vielmehr den Blick auf die verschiedenen Formen und Fälle von Gewalt in unserem Leben richtet, um zwischen ihnen zu unterscheiden.

Diese Vorstellung liegt auch der Kritik der Gewalt bei Walter Benjamin zugrunde. Sein Unterscheidungskriterium ist das Verhältnis zwischen Gewalt und

Recht. Die vorherrschende Form der Gewalt, die wir alltäglich erfahren, ist eng mit dem Recht verbunden und dient zwei Funktionen: der rechtsetzenden oder der rechtserhaltenden. Die verschiedenen Staatsapparate (die Polizei, die Armee, die Gerichte etc.) sind alle an einer dieser Funktionen oder an beiden beteiligt, doch trifft dies auch auf viele Formen der Gewalt zu, die dem Staat entgegenstehen oder Ziele durchzusetzen versuchen, die sich von den staatlichen unterscheiden. Diese Formen der Gewalt versuchen Recht zu setzen, auch wenn es ein neues Recht wäre, das das geltende zerstört. »Alle Gewalt ist als Mittel entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend. Wenn sie auf keines dieser beiden Prädikate Anspruch erhebt, so verzichtet sie damit selbst auf jede Geltung.« (Benjamin 1980: 190) Die Logik, die diese Form der Gewalt legitimiert, umfaßt ein Ins-Verhältnis-Setzen von Mitteln und Zwecken, Ursachen und Wirkungen. Benjamin bezieht sich hier nicht auf alle Formen von Kausalität, sondern auf ein spezifisch *äußerliches* Verhältnis – eine Wirkung, die ihrer Ursache, und einen Zweck, der seinen Mitteln äußerlich ist. Dieser Typus der Gewalt geht mit der Konstruktion eines äußerlichen Verhältnisses zwischen einer Aktion (Gewalt) und ihrer Repräsentation (das Recht) einher. Benjamin gibt dieser rechtsetzenden und rechtserhaltenden Gewalt den Namen »mythische Gewalt« und verwendet den Begriff des Mythischen, um die Machteffekte von Repräsentationen zu fassen.

Ihm stellt sich deutlich die Frage, wie wir uns andere Arten der Gewalt vorstellen können als solche, die Recht setzen und erhalten. Wie ist eine Gewalt zu verstehen, die nicht ein ihren Zwecken äußerliches Mittel ist? Wie können wir uns eine nichtrepräsentative oder unrepräsentierbare Gewalt vorstellen? Benjamin versucht diesen Fragen nachzugehen, indem er zunächst auf den Unterschied verweist zwischen der Vorstellung von einer revolutionären Bewegung, die Kontrolle über den Staat erlangen will, und einer Bewegung, die vielmehr die Staatsgewalt insgesamt zu zerstören versucht und jeden Bezug auf das Recht zurückweist (vgl. Benjamin 1980: 194-95). Diese zweite Form der Gewalt, die revolutionäre Gewalt, ist »rein« oder »unmittelbar« in dem Sinne, daß sie in ihren Wirkungen nicht auf etwas ihr selbst Äußerliches, auf irgendeine Repräsentation ausgerichtet ist. Die Vorstellung vom Anarchismus als einer anderen Form der Gewalt stellt jedoch nur eine negative Bestimmung dar. Benjamin versucht, diese zweite Form der Gewalt mit dem Begriff der göttlichen Gewalt positiv zu fassen. »Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen.« (Ebd.: 200) Die mythische Gewalt vollzieht das Recht und repräsentiert so seine Herrschaft über das bloße Leben; die göttliche Gewalt bezeugt das Leben selbst in einer unmittelbaren Weise, außerhalb des Rechts, in der Form des Lebendigen. »Verwerflich aber ist alle mythische Gewalt, die rechtsetzende, welche die schaltende

genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltete Gewalt, die ihr dient. Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen.« (Ebd.: 203) Wir geben dieser göttlichen Gewalt den Namen konstituierende Macht.

Die konstituierende Praxis der Multitude ist nicht Mittel für irgendetwas außer ihrer eigenen Macht. Diese Praxis ist keine Performanz; sie achtet in ihrer Repräsentation nicht auf Effekte, noch konzentriert sie ihre Energien darauf, eine Botschaft zu übermitteln. Diese Praxis findet auf einer vollkommen anderen Ebene statt als der der Repräsentation. Die konstituierende Praxis gibt uns so ein Werkzeug für eine überzeugende und angemessene Kritik am Modell des Terrorismus und am Universum der Repräsentationspolitik an die Hand. Deleuze würde sagen, daß die konstituierende Praxis als eine Macht auftritt, die von dem, was sie tut, nicht getrennt, sondern diesem immanent ist; Mittel und Zwecke stehen in einem inneren Verhältnis wirkender Kausalität. Die einzige Logik, der die konstituierende Praxis folgt, ist der umfassende Rhythmus der Macht der Multitude. Sie ist genau in dem spinozistischen Sinn göttlich, in dem ihre wilde Aktion das Sein zerstört und konstituiert.[10] Sie ist rein und unrepräsentierbar, ihre eigene Macht affirmierend. Die konstituierende Praxis ist genau jene Macht, die wir zuvor in den Voraussetzungen des Kommunismus auftauchen sahen. Der Exodus der Multitude aus den Begrenzungen der staatlichen Ordnung ist der Marsch einer unrepräsentierbaren Gemeinschaft. Die produktive Kooperation der gesellschaftlichen Arbeiter in ihrer techno-wissenschaftlichen, immateriellen und affektiven Arbeit schafft ein Netzwerk der Selbstverwertung, das die konstituierende Macht beseelt. Wir werden später dieses Thema als Genealogie des konstituierenden Subjekts entwickeln.

Die normative Entwicklung und Konsolidierung des postmodernen Staats

Nachdem wir einige theoretische und praktische Grundlagen der Potentiale einer bereits heute existierenden kommunistischen Alternative entwickelt haben, können wir uns erneut unserer Analyse der gegenwärtigen Staats-Form zuwenden. Der postmoderne Staat tritt als zwanghafte Steigerung der dialektischen Konzeption von Modernität, Normativität und Souveränität auf. In seinem Versuch, die permanente Krise zu überwinden, erscheint er als Sublimierung der Moderne.

Wir haben bereits in unserer Analyse der Paradoxien des postmodernen Staats herausgestellt, wie erstens der Begriff der Legitimation zu einem zentralisierten, zentripetalen Kriterium der Souveränität und der Hervorbringung von Normen verkürzt wurde, zweitens der Begriff der politischen Repräsentation sich in ähnlicher Weise auf die Kategorie der simulierten Repräsentation redu-

zierte, und drittens der Begriff und die Praxis der Verantwortlichkeit stets funktionaler in einer systemtheoretischen Anordnung wurden. Ausgehend von dieser Analyse der gesellschaftlichen Grundlagen von Postmodernität (und des postmodernen Staats, der sie zugleich interpretiert und durch sie hervorgebracht wird), können wir nun die These verfolgen, daß der postmoderne Staat die Separation als eine *Grundnorm** der Konstitution verabsolutiert, als eine legitimierende und funktionale Begründung seiner Realität. Der postmoderne Staat erscheint als eine zwanghafte Form der dialektischen Vorstellung von Modernität, weil er in seiner Normativität und Souveränität das Zerbrechen der Dialektik durch die Fiktion ihrer Sublimierung, ihrer Aufhebung zu einem Extrem treibt: Er organisiert die Trennung des Staats von der Gesellschaft und gibt dabei zugleich vor, daß diese Trennung nicht existiert. Das Verschwinden der zivilen Gesellschaft, von dem wir bereits sprachen, besteht genau in der Auflösung jenes verbindenden Geflechts, jenes Netzes von Vermittlungen, das dazu gedient hat, den Staat mit den gesellschaftlichen Produktivkräften zu verknüpfen. Mit dem Niedergang der zivilen Gesellschaft wird die Separation unvermeidlich. Die Überhöhung dieser Separation zusammen mit der Fiktion, daß sie nicht existiere, kennzeichnen die Postmoderne und ihren Staat.

Die materielle Basis der postmodernen Konstitution als eine politische Realität und ein Regime ergibt sich aus der Tatsache, daß das Kapital nichts mehr mit der gesellschaftlichen Produktion zu tun hat. Der Begriff des postmodernen Staats kann, was die gesellschaftliche Produktion angeht, als Warenproduktion durch das Kommando bestimmt werden. Mit anderen Worten, in Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie: Der postmoderne Staat überschreitet die allgemeine Definition des modernen Staats – Warenproduktion durch die Ausbeutung der Arbeit – ebenso wie die Definition des keynesianischen Staats – Warenproduktion durch ökonomische Planung und Regulation, durch den Ausgleich zwischen Angebot und Nachfrage oder zwischen Lohn und Profit, durch ein reformistisches Verhältnis zwischen dem kapitalistischen Staat und der organisierten Arbeit. Der postmoderne Staat setzt seine Interessen in der gesellschaftlichen Produktion als ein externer Beobachter durch und hat sich nur darum zu kümmern, daß die autonome gesellschaftliche Produktion die Bedingungen des Kommandos beziehungsweise die Reproduktionsbedingungen von Staat und Kapital als losgelöste Verfügungsgewalt über die Gesellschaft reproduziert (oder zu reproduzieren gezwungen ist).

Wenn wir nun von den Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie zu jenen einer Kritik der Staats-Form übergehen und die Veränderungen in der Struktur des postmodernen Staats untersuchen, können wir deutlich die Tendenzen ausmachen, die hier in Erscheinung treten. Die neue Form des Staats – oder vielmehr die neue formale Konstitution materieller Verhältnisse der Separation von Staat und Gesellschaft – stellt sich in einer tendenziell homogenen Weise auf dem Terrain des internationalen Rechts, in der neuen Ordnung gemeinsamer Märkte sowie im nationalen Verfassungs- und Sozialrecht dar. In all diesen Fällen weisen die auftauchenden Tendenzen dieselben formalen Merkmale auf.

Das internationale Recht tritt als eine neue Ordnung auf: im Prozeß der Vereinheitlichung des globalen Kommandos, der größtenteils durch das Aufzwingen ökonomischer Normen (in erster Linie durch die Weltbank und den Internationalen Währungsfond) in Gang gesetzt wurde und sich zunächst in den kapitalistischen Staaten der Ersten und Dritten Welt und schließlich, nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus, einen wirklich globalen Maßstab annahm. Die Anerkennung Rußlands und der ehemaligen Sowjetrepubliken durch die Weltbank und den IWF ist eines der letzten Teile in dem Puzzle. Das ökonomische Kommando über die Erste, Zweite und Dritte Welt kann nun als globales politisches Kommando agieren. Mit der Durchsetzung der ökonomischen Norm kann das internationale Recht, das als die Gesamtheit der Rechte formal gleicher Subjekte erschien, vollständig umgestoßen werden. Als Recht des Kapitals, auf einer weltweiten Ebene zu intervenieren, kann es nun, nachdem es die Macht internationaler ökonomischer Organisationen demonstriert hat und durch humanitäre Einsätze von Regierungs- und Nicht-Regierungs-Programmen camoufliert wurde, sich als eine normierende Macht präsentieren. Als einzige Quelle normativer Produktion, aus der sich die vertragliche Struktur internationaler Beziehungen speist, kann das Kommando als Recht sowohl die kapitalistische Logik als auch die weitere Konzentration seiner Kriegswaffen organisieren. Die Separation des zentralen kapitalistischen Kommandos vom Prozeß der politischen und gesellschaftlichen Organisierung der Massen, von den einzelnen Artikulationen der Kämpfe und ihrer konstituierenden Macht, erreicht hier ein Extrem. Die Begründung des internationalen Rechts und die Logik der »Neuen Weltordnung« verbinden die kapitalistische Notwendigkeit, den Weltmarkt zu organisieren, mit der Macht der nuklearen Arsenale (letal für die gesamte Menschheit). Die Welt ist vereint im Recht. Der Traum der *Aufklärung** ist prächtige Wirklichkeit geworden – doch mit welchen Folgen. Niemals zuvor war der Ausdruck »Warenproduktion durch Kommando« vollkommener umgesetzt. Durch das globale Kommando reproduziert die »neue Weltordnung« sowohl die Produktion als auch die Arbeitsteilung im internationalen Maßstab. Niemals zuvor ist dieser Prozeß juridisch derart reguliert gewesen, daß er zu einer Angelegenheit polizeilicher Maßnahmen und administrativer Entscheidungen wurde. Die Atommacht maßt sich Heiligkeit an, die letzte Entscheidung über Leben und Tod, die Macht über die »neue Weltordnung«. Noch nie ist die Separation der Macht innerhalb

der Gesellschaft so weit gegangen. Legitimation, Repräsentation und Verantwortlichkeit von Regierung und Verfassung einzelner Staaten definieren sich allein durch ihre Stellung in der neuen internationalen Ordnung. Die Verschiebung der juridischen *Grundnorm** definiert im Kern eine neue Räumlichkeit der Rechtsordnung mit all ihren formalen und materiellen Aspekten; absolut vorherrschende Norm wird hierin die Trennung zwischen Kommando und Selbstverwertung, zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Kapital und Proletariat.

Die Durchsetzung gemeinsamer Märkte strukturiert nicht nur als zentrales Moment die historischen Prozesse der Supranationalisierung, die in Europa bereits fortgeschritten sind, sondern auch die in Gang befindliche Neuzusammensetzung supranationaler Einheiten in der ehemaligen Sowjetunion und die Errichtung von Freihandelszonen auf dem amerikanischen Kontinent. Die Etablierung dieser »freien Märkte« geht jedoch nicht mit einer Auflösung oder Dezentralisierung des ökonomischen Kommandos einher. Aus der Perspektive der Entwicklung einer Kommandostruktur in der neuen internationalen Ordnung sind gemeinsame Märkte als unentbehrliche Verhandlungspartner und notwendige hierarchische Ebenen globaler Organisation anzusehen. Die politischen und juridischen Hierarchien und Verbindungen, die das Verhältnis zwischen diesen neuen internationalen Subjekten bestimmen, diktiert das zentralisierte Kommando. Die Form, in der diese Kooperationsprojekte sich etablieren, ist bereits durch das Zentrum vorherbestimmt. So nimmt das Kommando nimmt die Form einer technokratischen Regulation an, eine instrumentelle Rationalität, die auf der politischen Norm der Demokratie fußt, während sie gleichzeitig jede Möglichkeit demokratischer Intervention verweigert. Ein unerbittlicher technokratischer Mechanismus beherrscht die Prozesse der Vereinheitlichung bereits existierender Gegebenheiten und ökonomischer Strukturen zu gemeinsamen Märkten. Die technokratische Normativität geht jeder Dynamik demokratischer Legitimation voraus und schließt sie aus. Das Interesse des Kapitals tritt an die Stelle demokratischer Legitimation; die Geltung oder Chance des Rechts wird seiner Machbarkeit und Effizienz untergeordnet, das technokratische Vorgreifen wiederum so legitimiert und jede demokratische politische Kontrolle ausgeschlossen. Technokratische Regulationen ersetzen die politische Norm.

Im Bereich des Verfassungsrechts lassen sich ähnliche Phänomene beobachten, die die Vorherrschaft der neuen internationalen Ordnung und der neuen technokratischen kapitalistischen Regeln reproduzieren. Die Parlamente werden immer deutlicher zu Orten der Delegation Volkssouveränität: Die Entscheidungsgewalt geht ihnen verloren und konzentriert sich zunehmend in den Funktionszusammenhängen der Exekutive und des Regierungsapparats. Schließlich wird gerade der Charakter des Rechts verändert, indem die Bestimmung der

Norm durch Verbindlichkeit, Allgemeinheit und Abstraktheit dem Primat der exekutiven und administrativen Maßnahmen untergeordnet wird. Wir können in zweierlei Hinsicht beobachten, wie die Handlungsfähigkeit der Parlamente eingeschränkt wird und zugleich die Operationen exekutiver Organe ausgedehnt werden. Erstens ist hier auf die Abhängigkeit oder Unterordnung repräsentativer Entscheidungsprozesse gegenüber politischen, ökonomischen und militärischen Gewalten zu verweisen. Die neuen, durch die technokratische Autorität und die Polizeitruppen der »neuen Weltordnung« diktierten Regeln beherrschen das innere Funktionieren der Gewaltenteilung. Zweitens sind Regierungssysteme zunehmend offen für administrative und exekutive Interventionen zu bestimmten Fragen und in bestimmten Fällen, während die Produktion abstrakter und allgemeiner Normen marginalisiert wird. Die traditionellen Organe populärer Repräsentation werden so durch zwei Zwänge immer weiter beschränkt und untergeordnet: Der eine kommt von »außen«, von der neuen internationalen Ordnung, der andere von »innen«, von den administrativen Anforderungen (und im Fall der USA treffen augenscheinlich beide zusammen). Keinem dieser Zwänge kann mit einer deduktiven, strengen Konzeption des Gesetzes begegnet werden. Die Produktion des Rechts wird immer weiter von den Orten der Volkssouveränität verdrängt; selbst hochkomplexe Konflikte werden situativ vereinfacht und unter Bezugnahme auf technische Normen, Regeln administrativer Kontinuität und souveräne Entscheidungen des Weltmarkts gelöst. Es genügt hier, an zwei Beispiele zu erinnern: die Krise der öffentlichen Ausgaben, die in den siebziger Jahren zunächst die Haushalte der Großstädte und dann das nationale Budget des Wohlfahrtsstaats betraf, und die Schuldenkrise der Trikont-Staaten, die zu Beginn der achtziger Jahre einsetzte. In beiden Fällen wurden demokratische und populare Kräfte, die in den nationalen Parlamenten oft stark vertreten waren, durch eine Verlagerung der Entscheidungsprozesse unterdrückt, die den Regeln des Weltmarkts entsprach und den Möglichkeiten internationaler Intervention den Weg ebnete, und zugleich Entscheidungen über repressive Sanktionen (wie die Kürzung öffentlicher Ausgaben und die Neuverteilung der Schulden) mit der Autorität einer administrativen Regulation der gesellschaftlichen Arbeit durchsetzte. Der normative und juridische Dezisionismus wurde gestärkt und sein Anwendungsgebiet ungeheuer ausgedehnt, bis seine Auswirkungen ihren Schatten der Zerstörung auch auf die unbedeutendsten administrativen Interventionen warfen. Die Institutionen der Volksvertretung und die permanente Reproduktion der Verfassungsordnung werden vollkommen von dieser Nötigungslogik des Kommandos durchdrungen, und was von ihnen bleibt, ist nur ein hohles Gerippe, das die kommunikative Simulation der »demokratischen Medien« mit einem ästhetischen Gewand zu verdecken versucht.

Schließlich erscheint die neue Form des postmodernen Staats beziehungsweise die neue formale Konstitution der materiellen Trennungsverhältnisse zwischen Staat und Gesellschaft im Sozialrecht als eine Verdichtung dieser repressiven Entwicklungen, aber auch als Ort neuer Möglichkeiten. Tatsächlich kommt alles von ihm her und kehrt zu ihm zurück: dem Ort des gesellschaftlicher Kämpfe und des Klassenkampfs, dem Ort, an dem der moderne Staat seine Entwicklungsziele findet und auf seine Krise trifft, und dem Ort des Konflikts zwischen verschiedenen Subjekten um die grundlegenden Entscheidungen über Autorität, Arbeitsteilung und die Verteilung des Reichtums. Hier spitzt sich der Widerspruch zwischen der technischen Norm und Autorität einerseits und der gesellschaftlichen kollektiven Aushandlung andererseits extrem zu. Hier sind die beiden Momente des »Gesellschaftsvertrags« – das assoziierende und das autoritäre – in der deutlichsten Form getrennt. Der grundlegende Aspekt ist die Negation der zivilen Gesellschaft (begriffen als Gesellschaft der lebendigen Arbeit) durch die Negation der Betätigung der Arbeitskraft als Quelle gesellschaftlichen Reichtums. Im postmodernen Staat ist Arbeit einmal mehr, wie bereits vor Marx, zum *Enigma* der zivilen Gesellschaft geworden. Die reale und vollständige Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital hat Auswirkungen auf das gesamte System sozialer Beziehungen – als eine Verdunklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, als Zusammenbruch oder Erschöpfung des Ausbeutungsverhältnisses. Vom Standpunkt des Rechts aus betrachtet ist das Gesetz der kapitalistischen Reproduktion einmal mehr zur Natur geworden, selbst in seinen abstraktesten, seinen gewöhnlichsten Aspekten. Geld hat die rechtliche Norm ersetzt. Die zivile Gesellschaft ist auf ein administratives Instrument, auf ein System der Kompensationen von Kooperation reduziert worden, das ausschließlich und allein technisch funktioniert und auf die Reproduktion der sozialen Verhältnisse in ihrer gegenwärtigen Identität ausgerichtet ist. Insbesondere das Recht wird auf zweierlei Arten dargestellt: entweder als eine Reihe verfahrensrechtlicher Normen, die die Normalität des Reproduktionsprozesses regulieren, oder als eine Reihe von Ausnahmeregeln, die die Normalität des Produktionsprozesses wieder stabilisieren. Zwischen automatisiertem Verfahren und Ausnahmezustand werden die rechtliche Existenz der zivilen Gesellschaft selbst und ihre Teilhabe am System des Rechts als Mittel der Formierung legitimer Autorität negiert. Im postmodernen Staat wird die Trennung der konstituierten Momente der Gesellschaft, zwischen »Untertan« und »Obrigkeit« total, gerade so wie es klassische und überkommene Definitionen von Autorität nahelegen (und in dieser Hinsicht erscheint die Postmoderne überraschend prämodern). Niemals zuvor hat der moderne Staat einen solchen Punkt radikaler Separation erreicht, noch hat es jemals eine solche Reife der zu ihrer Durchsetzung geeigneten normativen Instrumente gegeben. Die Innovationen im Recht des keynesianischen Staats, von der Anerkennung der gesellschaftlichen Subjekte als unmittelbar handelnde Rechtssubjekte bis zur Prozeduralisierung normativer Verhältnisse, sind verschwunden und unter den vernichtenden Schlägen der Notstandspolitik und der Ausnahme-Interventionen außer Kraft gesetzt, die verfahrensrechtlichen Techniken der Formulierung und Durchführung des Gesetzes vom gesellschaftlichen und vertraglichen Bereich auf das Terrain staatlicher Maßnahmen übertragen worden. Die Schwächung gesellschaftlicher Subjekte geht Hand in Hand mit der Verstärkung einer administrativen Neuordnung der Gesellschaft, die, wenngleich sie sich selbst als prozedural darstellt, in Wirklichkeit systemisch ist. Im Sozialrecht tritt der postmoderne Staat zunehmend als ein wahrhafter Polizeistaat auf, während die Polizei als höchste Form der rationalen Verwaltung erscheint.

Die Illusionen des juridischen Reformismus

Zu Beginn unserer Überlegungen zum Sozialrecht sagten wir, daß dessen Entwicklung, selbst wenn sie totalitär auftritt, doch auch neue Möglichkeiten eröffnet: indem sie den Widerspruch aus dem sozialen Raum ausschließt, formt sie den Antagonismus selbst um, verschiebt ihn ins Rechtssystem, auf alle seine Ebenen und ins Innere aller Verhältnisse, die es organisiert. Die anarchische und korporatistische Zersplitterung gesellschaftlicher Subjektivitäten, die seltsame Suche nach Identität, die Zunahme von Korruption und mafiösen Aktivitäten und zugleich das Auftauchen von Selbstverwertung und von Singularität scheinen sich an diesem Punkt miteinander zu vermischen und plagen das Rechtssystem von unten bis oben mit undiagnostizierbaren Konvulsionen – Krämpfe und Streß, die mit dem Exodus und der Reterritorialisierung sowohl im Einklang stehen als auch ihnen widersprechen. Die reale Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital separiert die Gesellschaft vom Staat: Was subsumiert wird, ist lediglich ein vom Staat selbst hervorgebrachtes und von der Realität sozialer Kräfte getrenntes Simulakrum der zivilen Gesellschaft. Gleichzeitig jedoch exponiert diese Trennung den Staat auf allen Ebenen des Widerspruchs in der Gesellschaft.

Auf diesen Bereich, den die Entwicklung des postmodernen Staats und die Gesamtheit der in seine Struktur eingeschriebenen Widersprüche bestimmt, konzentrieren sich eine ganze Reihe zeitgenössischer Untersuchungen zum Recht. Die progressiven Strömungen innerhalb der Rechtsforschung – die einzigen, die uns hier interessieren – versuchen den Effekten der »Entgesellschaftung« von Recht und Staat entgegenzuwirken und so Räume innerhalb der postmodernen Konstitution zu rekonstruieren, in denen das Recht durch die Gesellschaft wiederangeeignet werden kann. Jedoch bleibt unklar, ob das Projekt tatsächlich realisierbar ist. Gibt es in der Situation, die wir beschrieben haben, noch Möglich-

keiten, einen wirkungsvollen juridischen Reformismus zu entwickeln? Oder ist vielmehr, in Anbetracht der gegenwärtigen Bedingungen, jede der Entwicklung gegenläufige, reformistische Anstrengung auf dem Gebiet des Rechts vollständig illusorisch? In dem Versuch, Antworten auf diese Fragen zu finden, möchten wir vier Strömungen im gegenwärtigen juridischen Denken betrachten, die wir hier in der Reihenfolge ihrer Radikalität behandeln: (1) den Demokratisierungsansatz, (2) neo-marxistische und neo-korporatistische Strömungen, (3) dekonstruktivistische Ansätze und (4) die Richtung der »Critical Legal Studies«.

Die Demokratisierungsthese wird in erster Linie in Europa vertreten. Seit dem zweiten Weltkrieg repräsentiert sie die reformistische Strömung der europäischen Rechtswissenschaft und nahm ihren Ausgang von zwei grundlegenden Problemen: erstens dem Übergang vom faschistischen Regime zum demokratisch verfaßten Staat, und zweitens dem Kompromiß zwischen dem Verfassungsstaat und den (gewerkschaftlichen und sozialistischen) Kräften der Erneuerung, die in der Nachkriegszeit aus der neuen Organisationsfreiheit der Arbeiter hervorgingen. Die für diese Strömung des Rechtsdenkens zentrale antifaschistische Stoßrichtung wurde unmittelbar als ein Element der Demokratisierung übernommen und sollte als Mittel den rechtlichen und administrativen Rahmen öffnen und zugleich den Bereich der Gesellschaft dialektisch einbeziehen. Die gesellschaftlichen Bedingungen werden (in dieser historischen Situation) als eine Grundlage der egalisierenden Transformation bestimmt. Die Bürger- und Freiheitsrechte sollen derart Gleichheitsrechten und Solidarität angepaßt werden. Die Logik dieses Denkens läßt sich so von Methoden der Rechtsfindung durch Präjudizien inspirieren, im Glauben, daß diese von einer fortschrittlichen Tendenz angetrieben werden. Auf diese Weise spielte der Demokratisierungsansatz nach dem Zweiten Weltkrieg eine bedeutende Rolle beim Aufbau und der Entwicklung des Wohlfahrtsstaats überall in Europa. Auf demselben Terrain entwickelten sich die Rechtssoziologie und die Verfassungs- und Verwaltungsrechtslehre.[11]

In jüngster Zeit haben Demokratisierungstheoretiker auf die Transformation des modernen Verfassungsstaats, des Rechtsstaats, zu einem postmodernen Staat reagiert, indem sie die Zirkularität der normativen und soziologischen Aspekte des Rechts in den Mittelpunkt rückten. Die Prämisse dieser Perspektive besteht darin, die Ära als endgültig abgeschlossen zu betrachten, in der eine soziologische Tatsache (der Anspruch des Bürgers, durch das Recht anerkannt zu werden) nur als juristisch relevant betrachtet werden konnte, nachdem sie formal in die konstitutionelle Struktur eingeführt worden war. Die Entwicklung des Rechts soll nun ausgehend von einer funktionalen Kontinuität zwischen dem Auftauchen immer neuer soziologischer Tatsachen (den Ansprüchen der Bürger) und der Institutionalisierung dieser Tatsachen begriffen werden. Der normative Mechanismus ist zur Gesellschaft geöffnet: der Staat muß ihn garantieren und die Verwaltung muß ihn beständig erklären und formalisieren.

Neo-marxistische und neo-korporatistische Schulen besetzten ebenfalls eine wichtige Position in der Entwicklung der europäischen Rechtstheorie. Marxistische Rechtstheorien der Nachkriegszeit knüpften vor allem an die sowjetischen Polemiken der zwanziger Jahre und die Diskussion über die Natur des Rechts in einer sozialistischen Gesellschaft an – Eugenii Pašukanis ist der emblematische Theoretiker der kommunistischen Kritiken des stalinistischen Staats, und es war vor allem sein Standpunkt, der in den Jahren um 1968 wieder aufgegriffen wurde. Aus dieser Perspektive waren die Konstruktion des Rechts und eben auch die Rechtstheorie selbst orientiert am Verschwinden des Staats und der Etablierung von immer weitergehenden und effektiveren subjektiven Bürgerrechten. In den siebziger Jahren jedoch kam die revolutionäre Stoßrichtung der marxistischen Rechtstheorien an ein Ende. Mit der Krise der Achtziger und dem allgemeinen Niedergang der kommunistischen Perspektive, die das intellektuelle Klima dieser Periode gekennzeichnet hatte, begannen neokorporatistische Positionen Fuß zu fassen. Aus der Perspektive der Krise des Marxismus aus betrachtet, kann deren Logik auf folgende Weise erklärt werden: Obgleich die Organisationen und sozialen Kräfte, die die Bemühungen um ein revolutionäres Projekt unterstützten, geschwächt worden sind, existieren doch weiterhin Subjekte, die ein Interesse daran haben, die Klassenkräfteverhältnisse (auf einer minoritären Basis, durch den Abschluß von Verträgen und das Eingehen von Kompromissen) zu modifizieren; wenn auch die Hegemonie des Proletariats an ihr Ende gekommen ist und das Proletariat nicht mehr in der Lage ist, eine Mehrheitsposition zu erlangen, kann es weiterhin eine Art von Arbeiterwiderstand geben, dessen Subjekte wirklich existieren und daher fähig sind, die Entwicklung von Rechtsstrukturen unter pluralistischen Verfassungsregimes als Minderheit zu bestimmen. Der Ausdruck »korporativ« (in dem noch die Erinnerung an die Arbeiter-«Korporation« anklingt) setzt auf einen Rest der symbolischen, starken Bedeutung von Widerstand und verweist auf die Fähigkeit der »benachteiligten« Klassen, die Dialektik der sozialen Kräfte im liberalen System zu beeinflussen. Viele unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen haben so im Neokorporatismus eine Möglichkeit gefunden, ihren Anspruch auf spezifische Rechte zu artikulieren und im Rechtssystem zu intervenieren.[12]

In ihrer Antwort auf die Formierung des postmodernen Staats gehen die neomarxistischen und neokorporatistischen Strömungen von derselben Prämisse wie der Demokratisierungsansatz aus, das heißt von einer dynamischen Vorstellung über die juridische Norm im institutionellen Kontinuum der postmodernen Staatsstruktur. Anders jedoch als die Demokratisierungstheoretiker, die einen

Punkt annehmen, an dem sich die verändernden Dynamiken und die normativen Arrangements des Staats im Gleichgewicht befinden, betonen die Neokorporatisten statt dessen die subjektive Natur von Transformationen und damit die Notwendigkeit, einen Zustand des normativen Gleichgewichts innerhalb der vertraglichen Verhältnisse, die die Subjekte definieren und ihre Forderungen organisieren, zu finden. Der Verzicht auf die Beschreibung der gesellschaftlichen Klassenstruktur (die hingegen neomarxistische Schulen zum Ausgangspunkt nehmen) bedeutet nicht, auf eine Darstellung gesellschaftlicher Subjekte in vertraglichen und interaktiven Strukturen zu verzichten. Selbst wenn der Kommunismus tot ist, so scheinen sie zu sagen, lebt der historische Materialismus weiter. Und wenn der Reformismus der Arbeiterklasse, der von Hugo Sinzheimer bis zu den fortschrittlichen Juristen des New Deal als Motor des Rechtsreformismus galt, seine historische Grenze erreicht hat, wird die Dynamik gesellschaftlicher Subjekte (als Träger von Rechtsansprüchen, die durch Interessen organisiert werden) dennoch weiterhin der Faktor sein, dem die Rechtsentwicklung und, wichtiger noch, das systematische Gleichgewicht der Verfassung praktisch anvertraut sind und dem sie ihre theoretische Geltung verdanken.

Ausgehend von unserer bisherigen Analyse sollte offensichtlich sein, daß diese zwei rechtswissenschaftlichen Positionen die Antwort auf die Frage nach der neuen Konfiguration des Rechts im postmodernen Staat schuldig bleiben. Beide unterstellen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, die Möglichkeit einer Theorie juridischer Normen *au milieu* zwischen Gesellschaft und Staat. Sie erkennen nicht, daß die postmoderne Rekonstruktion dieses Milieus bloß eine Simulation ist. Der traditionellen Konzeption des Rechtsreformismus ist tatsächlich die Grundlage entzogen worden. Die Verwirrung von soziologischen und normativen Phänomenen ist nicht eine Folge der Reduktion des Normativen auf das Soziale, sondern im Gegenteil das Produkt der Subsumtion des Sozialen unter das Normative. Die relative Unbestimmtheit der Zirkulation von Fakten, Werten und gesellschaftlichen Subjekten negiert nicht, sondern stärkt und betont vielmehr die ausschließliche Macht des Staats, deren »Wert« zu bestimmen und Normen hervorzubringen. Das relative Oszillieren normativer Verhaltensmuster zwischen Gesellschaft und Staat verhindert in keinster Weise die Ausrichtung aller Bestimmungen des systemischen Gleichgewichts (und damit die Möglichkeit, über normative Qualität zu entscheiden, die Normativität in Bewegung zu setzen) hin auf ein staatliches Gravitationszentrum. Je dynamischer die Konstitution des postmodernen Staats ist, desto mehr setzt sie auf ein dem Staat, der Logik des Kommandos zur Reproduktion des Kapitals eingeschriebenes Gleichgewicht. Der Demokratisierungsansatz ebenso wie die neomarxistischen und korporatistischen Strömungen stellen sich aus dieser Perspektive als späte, überholte Anhänger einer juridischen Marktkonzeption dar. Der Markt ist hier nur das Simulakrum der Freiheit individueller und kollektiver Subjekte, das Trugbild einer durch den Staat bewilligten zivilen Gesellschaft. Wir befinden uns auf dem Terrain einer schlicht und einfachen Mystifikation: Die Rechtswissenschaft täuscht eine Autonomie der Zivilgesellschaft und ihrer rechtlichen und normativen Macht vor, die angesichts der Autonomie des Staats nicht existiert und nicht existieren kann. Diese Denkrichtungen bauen auf eine Illusion – eine Illusion, die eine traditionelle Vorstellung von Recht und Staat weiterträgt, während sie die entscheidende Transformation, die der postmoderne Staat in Gang gesetzt hat, vergißt oder ignoriert.

Die verschiedenen poststrukturalistischen Strömungen der Rechtswissenschaft verwerfen diese Verkehrungen des Rechtsreformismus, und dies, wie wir gesehen haben, zu Recht. Zu fragen bleibt jedoch, ob sie in der Lage sind, die Rechtstheorie über die Ebene des Reformismus und dessen mystifizierende Effekte hinaus zu entwickeln und neu und machtvoll zu begründen. Die Anhänger sowohl der dekonstruktivistischen Rechtstheorie als auch der Critical Legal Studies weisen es zurück, als Strömungen oder Methoden der Rechtsinterpretation und -praxis miteinander verbunden zu werden; doch beinahe alle ihre Arbeiten teilen als gemeinsamen Ausgangspunkt einen radikalen Antiformalismus.[13] Wir möchten diese Gemeinsamkeit nutzen, um die zwei Herangehensweisen für unsere Analyse versuchsweise zu verbinden. Das Projekt, auf das beide sich beziehen, nimmt die Distanz wahr, die in den herrschenden Rechtsvorstellungen zwischen Text und Kontext gezogen wird, das heißt zwischen dem System von Normen und dem System sozialer und politischer Äußerung. Es gibt keine Bedeutung, behaupten sie, außerhalb des Kontexts oder frei von Interpretation; oder, mit anderen Worten, alle rechtlichen Formen und Aktionen müssen als unauflösbar in gesellschaftliche und politische Zusammenhänge eingebettet verstanden werden.[14] Die Dekonstruktion oder Subversion der durch den Rechtsformalismus behaupteten Distanz zwischen dem Rechtstext und seinem Kontext ist also die erste Aufgabe, der sich sowohl dekonstruktive als auch Critical Legal-Ansätze annehmen.

Diese Strömungen formulieren eine kritische Voraussetzung, die wir für wesentlich halten, um den juridischen Zusammenhang des postmodernen Staats aufzuklären. Indem sie die Autonomie des Texts und des normativen Systems entmystifizieren, gelingt es in vielen Fällen, eine angemessene Bestimmung der realen Strukturen der postmodernen Gesellschaft zu entwickeln und so die anhaltende Zirkulation von Text und Kontext, Normativem und Sozialem, die ebenso illusorisch wie vorbestimmt ist, methodisch radikal zu durchbrechen. Im Prozeß dieser methodologischen Distanzierung wird der kritische Standpunkt

deutlich. Versuche, die Autonomie des Kontexts zu bestimmen und mit der Diktatur des zu brechen, befreien sich vom Staat und eröffnen neue Räume des gesellschaftlichen Ausdrucks als reale Möglichkeiten. Diese Operationen entziehen sich der Illusion, neuer (und an diesem Punkt unmögliche) normative Prozesse zu bestimmen, sondern sind geleitet von der Vorstellung, neue Horizonte der Freiheit zu eröffnen. Die Theorie rechtlicher Normen selbst wird von diesem Standpunkt aus radikal in Frage gestellt. Angefochten wird gerade die Möglichkeit, das Soziale in das Normative zu übersetzen, hervorgehoben und begrüßt wird das beständige Defizit des Normativen im Hinblick auf das Soziale.

Es ist kein Zufall, daß, während die Demokratisierungsthese und neokorporatistische Konzeptionen vor allem in den abgeschlossenen Rechtssystemen Kontinentaleuropas vertreten werden, es den poststrukturalistischen und dekonstruktivistischen Perspektiven gelingt, die Rechtsmethodologie vor allem in angelsächsischen Ländern mit offenen (das heißt Präjudizien verpflichteten) Rechtsstrukturen zu beeinflussen. In den Staaten mit traditionell abgeschlossenen Rechtssystemen ist die poststrukturalistische Perspektive in der Rechtstheorie – nachdem das postmoderne Denken auf philosophischer Ebene Einzug gehalten hatte – auf die Problematik einer juridischen Anthropologie verschoben worden, die sich außerhalb des Felds positiven Rechts situiert. So erscheint der europäische juridische Poststrukturalismus oft gleichsam als eine Theorie des Naturrechts beziehungsweise als eine alternative Phänomenologie des Rechts, die, obgleich kritisch, folgenlos ist. Im Gegensatz hierzu vermögen die »liberalen« dekonstruktivistischen Strömungen in Staaten mit offenen Rechtsstrukturen auf das Gebiet des positiven Rechts vorzudringen. Das System der Normen wird hier als historisch uneindeutig und in seinen Quellen beständig offen betrachtet, die Methode der Rechtsinterpretation ist darüber hinaus konstruktiv möglich. In dieser Perspektive ist eine List der Vernunft lebendig, die das postmoderne Prinzip der vollständigen Umkehrbarkeit oder Auswechselbarkeit von Sozialem und Normativen aufgreift und positiv nutzt. Dieser kritische Radikalismus ist ein Stimulans, eine Brise frischer Luft in den Sümpfen des Rechtsdenkens.

An diesem Punkt jedoch, wenn wir die Möglichkeit eines konstruktiven Projekts auf dem Gebiet des Rechts ins Auge fassen, müssen wir unseren Versuch, die verschiedenen Richtungen der Dekonstruktion und der Critical Legal Studies zusammenzudenken, aufgeben. Es ist nun möglich, beide Gruppen durch die Kritik zu kennzeichnen, die von der jeweils anderen gegen sie ins Feld geführt wird: Dekonstruktion, so behaupten ihre Kritikerinnen und Kritiker, sei nur zu einem skeptischen Zynismus gegenüber Fragen des Rechts und der Gerechtigkeit fähig, ihre eigene Methodologie blockiere jeden positiven, konstruktiven Zugang zu Gerechtigkeit und zur gesellschaftlichen Veränderung.[15] Den Critical Legal Studies auf der anderen Seite wird vorgeworfen, sobald sie sich um ein konstruktives oder rekonstruktives Projekt bemühen, würden sie ihre kritischen, antiformalistischen Prämissen verletzen und insgeheim Kategorien des Nichtkontextuellen, des Transzendentalen oder des Fundamentalisierenden wieder einführen.[16] Diese Charakterisierungen und diese Unterscheidung sind jedoch nicht ausreichend. Während einige dekonstruktivistischen Entwürfe auf der methodologischen Ebene blockiert scheinen, zielt ein bedeutender Teil der Arbeit, die unter dem Namen der Dekonstruktion geleistet wurde, auf positive Konstruktionen (oder Rekonstruktionen) von Gerechtigkeit und setzt sich für gesellschaftliche Veränderung ein. Die grundlegende Frage, die sich diesen Versuchen ebenso wie ihrem Pendant bei den Critical Legal Studies stellt, ist, wie und auf welchem Feld ein konstruktives Projekt auftreten oder auftauchen könnte, nachdem die radikale Kritik die traditionelle Problematik unterminiert hat. Einige Autoren fallen an diesem Punkt in (oft religiöse) Naturrechtsvorstellungen zurück, die transzendentale oder mystische Begründungen einschließen.[17] Die produktiveren Ansätze jedoch richten den Blick auf soziale Bewegungen und Institutionen. Die neuen juridischen Räume, wie sie durch dekonstruktivistische oder kritische Techniken identifiziert oder einfach durch die Phänomenologie neuer sozialer Bewegungen erhellt werden, sind in einen institutionellen Kontext eingeschrieben, den die Legal Studies dann wieder in einer aktiv gewendeten Genealogie von der historisierenden Perspektive befreien und interpretierend rekonstruieren können. In einer uns vertrauteren Sprache könnten wir also die Bemühungen dieser radikal-liberalen Rechtsfindung als Projekt bezeichnen, das das normative Terrain durch eine genealogische Geschichte zu dekonstruieren und durch eine kollektive institutionalisierende Neuzusammensetzung zu rekonstruieren versucht.

Wenn diese konstruktiven Projekte schließlich doch scheitern, dann, wie wir denken, weil sie im allgemeinen weder die Natur und das Ausmaß der Separation hinreichend berücksichtigen noch die konstituierende Macht der Gegenbewegung angemessen erfassen. Wir sollten bedenken, daß die Trennung, die sich in der Postmoderne zwischen Gesellschaft und Staat etabliert, zwischen dem produktiven Vermögen assoziierter Subjekte und dem kapitalistischen Kommando, das der Staat zusammenfaßt, nicht passiv, sondern aktiv ist: Der Staat produziert die Gesellschaft und die Simulation ihrer Praktiken und Verhaltensweisen. In dieser Situation ist die gute alte kritische Fiktion vom Rückgriff auf die gesellschaftliche Alternative, auf eine Art genealogisch renoviertes Naturrecht (dessen Begründung nicht einfach die Natur, sondern die historische Natur der Bewegungen liefern würde) vollständig illusorisch. Die zivile Gesellschaft, auf die sich die Aktion bezieht, existiert schlicht nicht mehr, beziehungsweise ist das, was

existiert, tatsächlich eine staatlich projizierte Simulation der Zivilgesellschaft. Die Geschichte des Konstitutionalismus selbst, des bedeutendsten auf diesem Gebiet operierenden Prinzips, zwingt uns dazu, das kritische Projekt (als liberales oder sozialistisches) aufzugeben: Weder der Pluralismus eines Madison noch gar der Populismus eines Jefferson waren jemals erfolgreich oder konnten gegen den Zentralismus eines Hamilton wirksamen Widerstand leisten; sie waren nicht fähig, mit anderen Worten, gegen das vertikale Spiel staatlicher Zentralisierung und die diesem entsprechende Konstitution als Zentrum der Hervorbringung von Normen zu opponieren. Im Staat der Postmoderne erreicht diese produktive Verdichtung ihren Höchststand. Lange vorbei ist die Zeit, in der, wie es uns die alten Verfassungstheorien lehrten, das konstitutionelle Gleichgewicht durch einem Mechanismus der *checks and balances* bestimmt wurde, der die sozialen Kräfte als eigene Grundlage einbezog. Im postmodernen Staat ist das Gleichgewicht in dem Sinne vorkonstruiert, als die sozialen Kräfte simuliert werden. Hier existieren keine horizontalen oder vertikalen Modelle, keine diagonalen Dimensionen des Machtausgleichs mehr, die die streng zentripetale Zwangsherrschaft der Souveränität, das heißt das Vermögen des Staats, die gesellschaftliche Zustimmung zu den Normen als Norm zu produzieren, vermeiden könnten. Die normative Struktur des Staats zerstört jede andere Möglichkeit, auch nur die Produktion bestimmter Normen oder Sets von Normen zu kritisieren – alles, was bleibt, ist eine Kritik, die auf die Fähigkeit, Normen hervorzubringen selbst zielt. Diese radikale Kritik ist die einzige, die in der Situation der realen Separation zählen kann.

Die andere Falle, der wir begegnen, ist das Unvermögen mancher Autoren, die, auch wenn sie jene radikale Alterität würdigen, doch die ihr eigene Macht nicht erkennen. Die Kritik bleibt so kraft und wirkungslos. Wenn wir die Frage der Gerechtigkeit stellen und das Rechtssystem vom Standpunkt der Multitude aus kritisieren, dürfen wir uns selbst keineswegs als Marginalisierte oder Machtlose imaginieren. Solche Vorstellungen enden unvermeidlich im Reich der Repräsentation und legen symbolische Lösungen nahe. Wir können die Multitude als minoritär, als subaltern und als ausgebeutet begreifen, doch ist sie immer schon im Zentrum der Dynamik gesellschaftliche Produktion; sie ist immer schon in einer Position der Macht. Die Macht, mit der sie ausgestattet ist, unterscheidet sich jedoch qualitativ von der Staatsmacht. Die Differenz ist philosophisch streng zu markieren und führt, bezogen auf das juridische und normative System, direkt zur Anerkennung der Singularität der Multitude als unrepräsentierbare Gemeinschaft. Mit anderen Worten, das Erkennen radikaler Alterität ist weder eine Frage des Eintreten für die Sache der Schwachen gegen die Mächtigen, noch des Rufs nach dem Eingreifen einer dritten Macht (hier setzt eine vollständig illusorische Vorstellung von Reformismus an), sondern vielmehr eine Frage der Affirmation eines Machttyps gegen einen anderen: der konstituierenden Macht der Multitude gegen die konstituierte Macht des Staats. Die kritische Perspektive muß die Genealogie sozialer Bewegungen und auftauchender Subjektivitäten nicht als reformistischen Druck auf die bestehende Ordnung, sondern als Elemente einer neuen konstituierenden Macht begreifen.

Mit dem Ende des »realen Sozialismus« sind daher auch die Abenteuer des juridischen Sozialismus und des liberalen Reformismus in all ihren Spielarten zuende. Es gibt nicht länger den Raum, um diesem Typus von Alternative Wirksamkeit zuzusprechen. Das System der Macht hat einen derart hohen Grad des Kommandos erreicht, nach außen und innen, über den Weltmarkt und über die gesellschaftliche Produktion von Subjektivität, daß es in der Lage ist, sich (selbst) zu separieren und die neue gesellschaftliche Ordnung aus sich selbst heraus zu legitimieren. Wir können eine angemessene, rekonstruktive Perspektive nur wiedergewinnen, indem wir zurückgreifen auf die materialistische metaphysische Matrix der Moderne, auf ihre radikalen anthropologischen Alternativen, und so eine Kritik der postmodernen Ordnung auf dem Terrain der Formierung ihrer Struktur und der Konsolidierung ihrer Macht entwickeln. Nur indem wir die gesellschaftlichen Dimensionen der Separation im postmodernen Staat neu interpretieren, können wir die Mechanismen der Produktion von Subjektivität begreifen, die, in der Separation, der Unabhängigkeit des Souveräns entgegenstehen. Das machtvolle Subjekt, das eine umfassende Kritik am Rechtsstaat formuliert, ist das konstituierende Subjekt, das durch seine Separation eine radikale und wirkungsvolle Alternative entwirft.

Zur Genealogie des konstituierenden Subjekts

In der Geschichte des modernen Denkens war gegenüber der normativen Linie – deren letzte ärgerliche Äußerung die postmoderne Rechtsvorstellung und ihr Staat sind – eine konstituierende, libertäre und produktive Linie lebendig. Sie hat beständig eine Reihe von Fragen aufgeworfen: Ist es möglich, Gemeinschaft außerhalb von Souveränität, als eine separate und autonome Entität zu denken? Ist eine juridische und politische Theorie möglich, die die Notwendigkeit des Einzelnen als Grundlage der Multitude wegnimmt? Ist folglich eine juridische und politische Theorie denkbar, die das Einzelne als eine einfache Oberfläche ansieht, auf der die Multitude sich äußert? Heute, in einer Situation, in der sowohl die Krise des Kapitalismus als auch das Ende des sozialistischen Übergangs evident sind, werden diese Fragen wieder zentral. Tatsächlich scheint es, als ob das ausgedehnte Chaos der Krise nur zu einer Neuauflage politischen Denkens führen kann, das auf einen absolut originären Punkt der Begründung, der anhal-

tenden Neubegründung ausgerichtet ist, ein *ritorno ai principi*. Wie wir gesehen haben, reicht zu diesem Zeitpunkt der Versuch nicht mehr aus, einer unendlichen, verkehrten Zirkulation neue Bedeutungen einzuprägen. Die einzige Möglichkeit, Bedeutung zu rekonstruieren, besteht darin, den Prozeß neu zu begründen, ihn *ex novo* zu rekonstruieren. Es ist nicht mehr unser Problem, die Unmöglichkeit des Reformismus zu demonstrieren – er ist nicht nur unmöglich, sondern auch langweilig, verkehrt, wiederholend und grausam. Der Staat ist nicht mehr zu rechtfertigen, nicht einmal mit Ironie. Andererseits, wenn die konstituierende, libertäre und produktive Linie nun heute hegemonial ist, wenn nur sie, sowohl auf dem epistemologischen als auch auf dem juridischen Terrain, den Ereignissen Bedeutung verleihen kann, wie ist es dann möglich, diese Linie in Aktion zu zeigen? Wie ist es möglich, sie nicht nur als theoretische Linie, als theoretisches Projekt zu begreifen, sondern auch als Subjekt und Macht? Wie ist es an diesem Punkt möglich, ein für allemal die Vorstellung einer konstituierenden Macht aufzugeben, die sich notwendigerweise mit dem Datum der Verfassung selbst negiert, und eine konstituierende Macht anzuerkennen, die nicht mehr von ihr selbst getrennte Verfassungen hervorbringt, sondern sich vielmehr selbst verfaßt? Die kritischen Elemente der Interpretation des postmodernen Staats, die wir vorgeschlagen haben, drängen auf die Möglichkeit hin, diese Alternative positiv zu konstruieren.

Wir können nur beginnen, eine Antwort auf die von uns aufgeworfenen Probleme zu formulieren, indem wir wieder auf das gesellschaftliche Terrain zurückgehen und anfangen, die Genealogie eines konstituierenden Subjekts zu beschreiben, das in der gegenwärtigen postmodernen Welt anzutreffen ist. Dieses Subjekt ist ein arbeitendes, ein kreatives, produktives und affirmierendes Subjekt. Seine gesellschaftliche Existenz kann durch die Überlegungen, die wir zur subjektiven Synthesis der immateriellen Arbeit und zum kooperativen Wesen der Produktion ausgeführt haben, umrissen werden. Den Entwicklungen zufolge, die wir in der gegenwärtigen Gesellschaft wahrnehmen, neigt die produktive Arbeit dazu, gesellschaftlich vollständig immanente Bedeutungsdimensionen zu entwickeln, unabhängig von jeglichem Zwang zur Kooperation, der außerhalb ihrer selbst läge. Die zunehmend immateriellen Dimensionen der Arbeit stellen die Bedingungen und Netzwerke der Arbeitskooperation im Innersten der gesellschaftlichen Produktion dar. Das aus seiner traditionellen Rolle als Dirigent der produktiven Kooperation verdrängte Kapital tendiert dazu, die Form eines räuberischen Apparats anzunehmen. Die produktive gesellschaftliche Arbeit bewegt sich historisch darauf hin, von jeder Form des direkten kapitalistischen Kommandos unabhängig zu werden – und damit auch deutlicher unabhängig von der indirekten Form des kapitalistischen Kommandos über die Arbeit, die die staatliche Normativität

repräsentiert. Die Rolle des Kapitals und des kapitalistischen Staats reduziert sich so auf eine des Raubens und Kontrollierens der im Kern autonomen Ströme gesellschaftlicher Produktion. Hat der Staat erst einmal die Souveränität in ihrer höchsten Form, als Autonomie und Separation, fixiert, erscheint in der Folge jeder gesellschaftliche oder dialektische Funktionszusammenhang des Konzepts der Souveränität als hinfällig und nichtssagend. In der Trennung zwischen den zwei Autonomien bleibt nicht Gemeinsames. Die produktive Arbeit, die fortwährend die Produktivität der Gesellschaft bestimmt, und das als Gestalt der Nichtproduktivität isolierte Kommando (oder die Souveränität) sind definitiv getrennt, ihre Verbindung aus den Fugen gebrochen.

Die erste Antwort, die eine kritische Gesellschaftsanalyse auf die Frage nach der Konstitution eines neuen Subjekts, das mit den Dimensionen der postmodernen Souveränität bricht, anbietet, führt dazu, auf der Trennung, und damit auf dem autonomen, unabhängigen Ort zu insistieren, aus dem dieses Subjekt hervorgeht. Diese Überlegung eröffnet jedoch noch eine andere Antwort, die den Blick nicht mehr auf den Ort lenkt, sondern die Form betont, in der dieses Subjekt sich äußert. Diese Form muß der immateriellen und kooperativen Produktivität ontologisch angemessen sein, die heute das Paradigma der gesellschaftlichen Verwertung darstellt – ontologisch angemessen in dem Sinne, daß sie die Macht und die Singularität des Subjekts begreift. Die Form dieses Subjekts ist produktiv, immateriell und kooperativ; sie geht jeder normativen Konfiguration vorher beziehungsweise schließt sie aus und löst sie in einem dynamischen, offenen und fortwährenden instituierenden Prozeß auf. Wenn das Normative dem Ontologischen nachgeordnet und das Ontologische absolute Immanenz ist, dann besteht keine Möglichkeit, das Normative (und seine autonome Existenz) zu isolieren außer als Mystifizierung, Täuschung, Schwindel oder bestenfalls als Überleben der alten Mächte. Die normativen Kennzeichen des Rechts können daher nicht bestehen: Normativität kann nicht länger ein Bewertungssystem der Aktion sein. Die Aktion kann nur im Verhältnis zu der ihr eigenen konstituierenden, gesellschaftlich bedeutenden und kooperativen Dynamik bestimmt werden.

Die Ansprüche der Normativität zerstören: Es scheint, daß wir anfangen müssen und können, uns diesem Ziel zu nähern. Normativität auf den instituierenden Prozeß zurückführen, in dem das gesellschaftliche, kooperative Subjekt sich selbst äußert: Dies scheinen die Mittel zu sein, oder besser, die ontologische Begründung, durch welche die Rückführung der Normativität möglich ist und die Wiederbelebung der Instituiertheit wirklich wird. Haben wir diese Bedingungen einmal realisiert, finden wir uns selbst auf einem planen, glatten Horizont wieder, auf dem sich eine Unendlichkeit singulärer Äußerungen von produktiver Macht und eine ebenso unendliche Serie von Kooperationsnetzwerken zeigen.

Kein anderer Horizont übersteigt diesen positiven und historischen. Auf dieser Ebene ist der Einzelne die Multitude. Metaphysischer Monismus stellt die einzige und alleinige Basis dar für den historischen Pluralismus der Subjekte, für das Leben der Freiheit. Wie können wir dieses Leben der Pluralität im monistischen Horizont der Freiheit entwickeln? Wie können wir Freiheit behaupten, da nichts Übergeordnetes sie durchsetzen oder organisieren kann?

Hier wird das neue Subjekt ein weiteres Moment hervorbringen, zusätzlich zur Separation und Produktivität. Es muß ein Produktionsmuster und ein System konstitutiver Netzwerke der Gesellschaft artikulieren. Wie aber kann dies im konstitutiven Sinn kohärent sein? Wie kann die Multitude eine wirkungsvolle und absolute Formation hervorbringen? Dies ist die Frage, die Machiavelli, Spinoza und viele nach ihnen aufgeworfen haben, immer vom Standpunkt der Multitude und der ausgebeuteten Klassen. Die Antwort, die Machiavelli, Spinoza und all die anderen nach ihnen in den Kampf einführten, war, daß dieser Name – *multitudo* – nichts anderes heißt als Demokratie: eine Demokratie der Gleichen, eine Demokratie, die sich auf die Absolutheit des produktiven Vermögens ihrer Subjekte gründet, auf die absolute Gleichheit von Rechten und Pflichten und auf die Unbestreitbarkeit der Rechte. Viele haben die Demokratie vollständig auf diesen Prinzipien zu begründen versucht, doch ist es wenigen gelungen. Auch wir haben, neben dem Begriff der Separation oder Autonomie der Gesellschaft und dem ihrer Produktivität, einen dritten Begriff, der darauf zielt, diese Problematik anzugehen. Dieser Begriff lautet »konstituierende Macht« und er bringt die Autonomie und die Produktivität der Gesellschaft in der *citoyenneté* der produktiven Arbeit zusammen. Mit anderen Worten: das neue kooperative und immaterielle Subjekt der Gesellschaft äußert sich im wesentlichen durch konstituierende Macht. Konstituierende Macht gegen konstituierte Macht, konstituierende Macht als singuläre Subjektivität, als Produktivität und Kooperation, die fragt, wie sie in der Gesellschaft situiert ist und wie sie ihre eigene Kreativität entwickeln kann.

Demokratie zeigt sich als konstituierende Macht. Sie ist eine durch die Multitude singulärer Subjekte artikulierte Macht, die jeden Transfer von Macht ausschließt. Es gibt weder eine transzendente Begründung noch irgendeine Form eines den menschlichen Singularitäten ontologisch eingeschriebenen Naturrechts, die ihre kooperative Aktion vorschreiben oder begrenzen würde. Es gibt keine feststehende logische Form, in der die kreative Freiheit der kooperierenden Singularitäten behandelt würde, eine Grenze, die ihre Fähigkeit, immer neue Formationen des Zusammenlebens und der Zusammensetzung in der Kooperation zu konstruieren, blockieren würde. Konstituierende Macht schließt jegliche Finalität aus, die jener äußerlich wäre, die in der täglichen Erfahrung der Multitude bewußt bestimmt ist durch die Freiheit historischer und konstruierender menschlicher Tätigkeit. Sie stellt daher eine Demokratie ohne Begründung, ohne logische oder reale Grenze, ohne Teleologie dar. Die Republik und das Recht selbst werden so auf Verfahren reduziert. Nichts geht dem Verfahren voraus: Das Gewaltmonopol gehört dem Ensemble der Subjekte in ihrer Aktion, im Ganzen ihrer verfahrensmäßigen Übereinkünfte, und nur in diesem Rahmen wird es möglich, daß die Ausübung von Gewalt legitim ist. Konstituierende Macht ist demokratische Kommunikation, in der die Institutionen der gesellschaftlichen Reproduktion sich beständig formen und reformieren.

Diese Analyse und Perspektive wurzeln in der realen Selbstkonstitution der produzierenden Gesellschaft. Wenn die Subjekte autonome Produzentinnen und Produzenten von Reichtum, Wissen und Kooperation geworden sind, ohne die Notwendigkeit eines äußeren Kommandos, wenn sie die Produktion und die gesellschaftliche Reproduktion selbst organisieren, dann gibt es keinen Grund für eine übergreifende, souveräne Macht außerhalb ihrer eigenen Macht. Es gibt keinen Grund für etwas, das ihre Konstruktion behindert oder die Bedeutung der konstituierenden Macht der neuen Subjekte kommandiert. In dieser Situation können die instituierenden Prozesse, die das Leben der Multitude organisieren, nur jenem selbst immanent sein. Konstituierende Macht ist die einzige Form, in der Demokratie verstanden werden kann, ohne sie gerade in ihrer Definition zu negieren.

Wir entwerfen keine Utopie. Unsere Analyse und Untersuchung sind ebenso wie der politische Wille, der sie antreibt, geprägt von dem Bewußtsein, daß diese Definition von Demokratie als konstituierender Prozeß der Weg ist, den wir einschlagen müssen, und daß die Multitude der Subjekte ihre Instituierung konstruieren muß. Wir wissen auch, daß die Befreiung der konstituierenden Macht, und damit die realen konstruktiven Prozesse der Demokratie, Hand in Hand gehen mit der Zerstörung der konstituierten Macht, das heißt dem gegenwärtigen Gerüst der verfassungsmäßigen, gesellschaftlichen und ökonomischen Versklavung der Multitude. Gerade weil dieser Prozeß nicht teleologisch, sondern vielmehr eine fortwährende, metaphysische Konstruktion der Bedingungen von Freiheit ist, wissen wir, daß das Verhältnis zwischen Befreiungs- und Zerstörungsprozessen weder mechanisch noch einfach negativ komplementär ist. Tatsächlich gibt es in der Separation, die die immanente konstituierende Macht von der souveränen konstituierten Macht unterscheidet, nicht länger eine Dialektik, nicht einmal eine negative Dialektik. Ein produktiver Exodus kennzeichnet den konstituierenden Prozeß der Multitude: Die instituierende Konstruktion und Konstitution der Kooperation werden unabhängig von den Prozessen der Auslöschung der konstituierten Macht verfolgt. Diese beiden Linien bewegen

sich am Horizont der Welt als eine unfaßbare Alterität. Dennoch wird es einen Moment geben, in dem die zwei unabhängigen Prozesse einander konfrontieren werden, weil es einen Moment geben wird, in dem die Implosion des postmodernen Staats in der Leere seines ontologischen Referenten die gesamte Welt mit Zerstörung und Tod bedrohen wird. Es gibt keine Garantie dafür, daß diese Gefahr abgewehrt werden wird; jedenfalls entfaltet sich die Konstruktion der Demokratie durch die Multitude unter dieser Todesdrohung. Dieser Schatten setzt die Prozesse der Konstitution unter Druck und treibt sie an – eine Sprache zu finden und zu kommunizieren, ihre hegemonische Macht mit Leben zu füllen, und eine Entscheidung zu fordern. Wir erleben eine Revolution, die bereits erkennbar ist, und einzig eine Todesdrohung verhindert, daß ihr Ausdruck verliehen wird. Wenn es eine Dialektik gibt – die einzig mögliche Dialektik – zwischen dem Delirium der Macht des postmodernen Staats und der Konstruktion der Demokratie der Multitude, dann wohnt sie dieser tödlichen Gefahr inne.

Dies ist vielleicht der Punkt, an dem die Genealogie des neuen Subjekts, nachdem es sich in seiner Autonomie, seiner Produktivität und seiner ausgedehnten konstituierenden Pluralität gezeigt hat, ein für allemal gegeben ist; mit anderen Worten zeigt sich im Angesicht der Gefahr sowohl seine Vollkommenheit und Endlichkeit als auch der nicht zu unterdrückende Wunsch zum Leben, der es antreibt. Die Macht der Endlichkeit wird im unversöhnlichen Kampf gegen den Tod, gegen die Endlichkeit selbst enthüllt. In der kollektiven Existenz begreift das neue Subjekt die Autonomie und Produktivität seiner Aktion und begegnet ihrer Grenze – einer Grenze, die immer entschieden ist, aber über die das neue Subjekt immer hinausgehen muß.

Heute erwacht der Kommunismus zu neuem Leben – im *ritorno ai principi* einer radikalen Konstruktivität, die die Illusion, daß der Sozialismus oder der entwickelte Kapitalismus den Weg der Befreiung eröffnen könnten, hinter sich gelassen hat. Freiheit kann nur wirklich werden als Bruch mit den Alternativen der Moderne, indem das in diesem Einschnitt enthaltene tödliche Risiko angenommen wird. Außerhalb dieser Entscheidung zur Distopie, außerhalb dieser Erneuerung menschlicher Konstruktivität in der Autonomie, Produktivität und Pluralität des konstituierenden Prozesses ist kein Recht möglich. Die konstituierende Macht ist dieser Prozeß – absolute Immanenz auf der Ebene der Potentialität. Die einzige Macht, die transzendental sein kann, ist die der menschlichen Endlichkeit, reich an Vermögen. Hier, in der Endlichkeit, trifft sich die Form des konstituierenden Prozesses mit dem Subjekt der konstitutierenden Macht.

Anmerkungen:

* Im Original deutsch.

1 Zur ausführlicheren Entwicklung des Begriffs »gesellschaftlicher Arbeiter« vgl. Antonio Negri: *The Politics of Subversion* (Negri 1989).

2 Eine Analyse der kapitalistischen Restrukturierung in den dreißiger Jahren, die den Übergang vom »Facharbeiter« zum »Massenarbeiter« als hegemoniale Gestalt proletarischer Subjektivität untersucht, liefert Antonio Negri in »Die kapitalistische Theorie des Staates seit 1929« (Negri 1972: 11ff.).

3 Die Interpretation der wohlfahrtsstaatlichen Institutionen als Ergebnisse sozialer Kämpfe ist in den letzten Jahren ebenso heftig bestritten wie verteidigt worden. Die Hauptkritik kam von einer Wissenschaftler-Gruppe um Theda Skocpol, die eine auf der Autonomie des Staats als gesellschaftlichem Akteur aufbauende, staatszentrierte Interpretation vorschlug (vgl. etwa Evans/Rueschemeyer/Skocpol 1985). Die Debatte über die Etablierung von Wohlfahrtspolitiken und -institutionen während der Ära des New Deal in den USA ist in dieser Hinsicht sehr erhellend. Die Hauptbeiträge zu dieser Debatte waren »The Ruling Class Does Not Rule« (Block 1977), »Political Response to Capitalist Crisis« (Skocpol 1980), »Worker Insurgency, Radical Organization, and New Deal Labor Legislation« (Goldfield 1989) sowie »Explaining New Deal Labor Policy« (Skocpol/Fingold 1990). Für eine kurze und verständliche Erklärung der theoretischen Perspektive, die auf der These aufbaut, daß der Wohlfahrtsstaat ein Ergebnis des demokratischen Klassenkampfs sei, vgl. Ramesh Mishra: *The Welfare State in Capitalist Society* (Mishra 1990).

4 Vgl. Kapitel 3, »Der starke Staat des Neoliberalismus«.

5 Donna Haraways »Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften« (Haraway 1995a) ist ein fruchtbarer Text für die theoretische Ausarbeitung des Subjekts immaterieller, technowissenschaftlicher Arbeit. Diese neue Arbeit und Subjektivität kann man auch in verschiedenen gesellschaftlichen Bewegungen erkennen, die ein außerordentlich hohes Maß an wissenschaftlichem Wissen und produktiven Fähigkeiten in sich vereinigen. Zwei Beispiele, die wir schon in Kapitel 1 erwähnten, wären feministische Bewegungen, die biomedizinische Eingriffe in die Körper von Frauen bekämpfen, und der AIDS-Aktivismus, der in die Erforschung und Behandlung dieser Krankheit interveniert (vgl. Epstein 1991 und Treichler 1991).

6 Eine Analyse des anhaltenden, latenten Konflikts der Moderne unternimmt *Die wilde Anomalie* (Negri 1982) und *Il potere costituente* (Negri 1992). Für eine kurze Untersuchung von Spinozas Verhältnis zur Moderne, insbesondere im Verhältnis zum Denken Heideggers, vgl. auch »L'antimodernité de Spinoza« (Negri 1991).

7 Eine Untersuchung zur allgemeinen Problematik des Anti-Hegelianismus, besonders im Hinblick auf die zeitgenössische französische Theorie bietet Michael Hardt: *Gilles Deleuze* (Hardt 1993).

8 Vgl. hierzu Michel Foucaults Ablehnung der »›Erpressung‹ der Aufklärung«, wie er sie in »Was ist Aufklärung?« (Foucault 1990: 45) formuliert.

9 Für England beziehen wir uns in erster Linie auf Edward P. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* (Thompson 1987), für die BRD auf Hans-Jürgen Krahl: *Konstitution und Klassenkampf* (Krahl 1971) und Karl Heinz Roth: *Die »andere« Arbeiterbewegung* (Roth 1974). Wichtige Texte des italienischen Operaismus sind etwa die bereits erwähnten (vgl. Kapitel 2) Arbeiten von Mario Tronti, Raniero Panzieri und Antonio Negri oder die Beiträge zum Sammelband *Operai e stato* (Bologna u.a. 1972). Eine nützliche Übersicht gibt Yann Moulier in seiner Einführung zu *Politics of Subversion* (Negri 1989).

10 Jacques Derrida ist in seiner Interpretation von Benjamins »göttlicher Gewalt« bestrebt, das Göttliche vom Menschlichen zu trennen und in rein mystischen Begriffen zu fassen: »den

Menschen unzugänglich« (Derrida 1991). Uns erscheint es jedoch sinnvoller, Benjamins »Göttliches« als eine Sphäre zu interpretieren, die sich mit der Sphäre des Menschlichen gegenseitig durchdringt. Mit anderen Worten, auch wenn wir Derridas interessanter Annahme, daß Benjamins »göttliche Gewalt« vor allem als eine jüdische (dem griechischen Charakter seiner »mythischen Gewalt« entgegengesetzt) Vorstellung zu lesen sei, folgen wollten, würden wir uns dafür entscheiden, dies nicht gestützt auf die Auslegung Emmanuel Lévinas', den Derrida zu bevorzugen scheint, zu tun, sondern auf die Häresie Spinozas.

11 Es gibt eine Menge an Literatur zum Demokratisierungsansatz in Europa. Dieser Ansatz hat eine Vielfalt politischer Richtungen zusammengebracht, einschließlich liberal-progressiver, gewerkschaftlicher, syndikalistischer, reformistisch-katholischer, demokratisch-sozialistischer und selbst (vor allem in den südeuropäischen Staaten) reform-kommunistischer Strömungen. Wichtige Texte in dieser Tradition sind etwa Georges Burdeau: *Traité de Science Politique* (Burdeau 1966-1986), Karl Loewenstein: *Beiträge zur Staatssoziologie* (Loewenstein 1961), Ernst Forsthoff: *Rechtsstaat im Wandel* (1964), Costantino Mortati: *Istituzioni di diritto pubblico* (Mortati 1969) und Ralf Dahrendorf: *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft* (Dahrendorf 1957). Beispielhaft für die reform-kommunistische Strömung in Südeuropa sind die Arbeiten von Massimo-Severo Giannini (1949/50, 1951) und Giuseppe Guarino (1962).

12 Es ist unmöglich, angemessene bibliographische Verweise auf alle neomarxistischen und neokorporatistischen rechtstheoretischen Strömungen zu geben. Es sollte ausreichen, einige der Arbeiten anzuführen, die dazu gedient haben, von der Krise des Marxismus in der Rechtstheorie zur korporatistischen Neudefinition der Subjekte gesellschaftlicher Auseinandersetzung und/oder des Widerstands überzuleiten, und die auf unterschiedliche Art dem Erbe der sozialistischen Bewegungen folgen: Ralph Miliband: *Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft* (Miliband 1972), Crawford B. Macpherson: *Democratic Theory* (Macpherson 1973), Jürgen Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Habermas 1973), Claus Offe: »Krisen des Krisenmanagements« (Offe 1973), Anthony Giddens: *Central Problems in Social Theory* (Giddens 1979), David Held: *Models of Democracy* (Held 1987) und Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 1991).

13 Zum radikalen Antiformalismus als Ausgangspunkt sowohl der Critical Legal Studies als auch der Dekonstruktion vgl. Roberto Unger: *The Critical Legal Studies Movement* (Unger 1986: 9-11) und Stanley Fish: *Doing What Comes Naturally* (Fish 1989: Introduction). Auch Derrida weist in *Gesetzeskraft* auf diese grundlegende Entsprechung zwischen den Projekten der Dekonstruktion und der Critical Legal Studies hin (vgl. Derrida 1991: 18).

14 Die Literatur ist voll solcher Äußerungen. Für wenige repräsentative Beispiele vgl. Stanley Fish (1989: 4), Mark Kelman: »Interpretative Construction in the Substantive Criminal Law« (Kelman 1981: 670) und Duncan Kennedy: »The Structure of Blackstone's Commentaries« (Kennedy 1979: 210).

15 Die Dekonstruktion gegen den Vorwurf des Zynismus zu verteidigen und zu zeigen, daß sie tatsächlich etwas Positives über Gerechtigkeit und gesellschaftlichen Wandel zu sagen hat, war die raison d'être der Konferenz, die an der Cardozo School of Law abgehalten und deren Beiträge in *Deconstruction and the Possibility of Justice* (Cornell/Rosenfeld/Carlson 1992) veröffentlicht wurden. Vgl. die Einleitung der HerausgeberInnen (ix-x) und den Essay von Drucilla Cornell »The Philosophy of the Limit: Systems Theory and Feminist Legal Reform« (ebd.: v.a. 69-70). Die Behauptung, daß Gerechtigkeit für das Projekt der Dekonstruktion zentral, daß »Dekonstruktion Gerechtigkeit ist«, führt Cornell in *The Philosophy of the Limit* aus (vgl. Cornell 1992: 132 ff.). Obgleich sein Zugang sich von dem Cornells sehr unterscheidet, betrachtet auch Michael Ryan in *Politics and Culture* die dekonstruktiven Rechtsstudien als einem Programm wirklicher und materieller Gerechtigkeit förderlich:

»Eine dekonstruktive Rechtskritik impliziert also ein anderes Rechtssystem, das, den Referenzen entsprechend, die nicht mehr durch ideale Substitute begrenzt werden können, ein anderes ökonomisches und gesellschaftliches System sein muß.« (Ryan 1989: 198)

16 Zur Kritik der Critical Legal Studies, die dieser eine Verletzung der eigenen kritischen Prämissen vorwirft, vgl. Stanley Fish (1989: 226 u. 496-97).

17 Stanley Fish etwa behauptet, das konstruktive Projekt in Roberto Ungers Version der Critical Legal Studies sei letztlich religiös: »Erlösung ist theologisch, nicht politisch« (Fish 1989: 416, u.v.a. Kapitel 18: »Unger and Milton«). Michael Ryan stimmt zu, daß »eine metaphysisch-theologische Art des Verstehens Ungers Gesellschaftstheorie antreibt und für ihre offensichtlichen Grenzen verantwortlich ist« (Ryan 1989: 183). Diese Tendenz, im Religiösen oder Göttlichen Zuflucht zu suchen, kann man ebenso in Derridas Behandlung von Gerechtigkeit beobachten. Wir bemerkten sie bereits an seiner Lektüre von Benjamins »göttlicher Gewalt« und seiner Vorstellung über die mystische Begründung von Autorität in *Gesetzeskraft*.

Literatur

Ackerman, Bruce 1991: We The People: Foundations. Cambridge

Agnoli, Johannes 1966: Die bürgerliche Gesellschaft und ihr Staat. In: Das Argument 41. 8.Jg. H.6: 449ff.

Agnoli, Johannes 1968: Die Transformation der Demokratie. In: Ders./Peter Brückner: Die Transformation der Demokratie. Frankfurt am Main: 3ff.

Agnoli, Johannes 1975: Überlegungen zum bürgerlichen Staat. Berlin

Alquati, Romano 1974: Klassenanalyse als Klassenkampf. Arbeiteruntersuchungen bei FIAT und OLIVETTI. Frankfurt am Main

Althusser, Louis 1968: Für Marx. Frankfurt am Main

Althusser, Louis 1977: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Anmerkungen für eine Untersuchung. In: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg/Westberlin: 108ff.

Althusser, Louis/Etienne Balibar 1972: Das Kapital lesen. 2 Bde. Reinbek

Altvater, Elmar 1972: Zu einigen Problemen des Staatsinterventionismus. In: Probleme des Klassenkampfs 3 (2.Jg. H.2): 1ff.

Arendt, Hannah 1960: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München

Arndt, Heinz Wolfgang 1993: The Economic Lessons of the Nineteen-Thirties. Brookfield

Aronowitz, Stanley 1992: The Politics of Identity. Class, Culture, Social Movements. New York

Bachrach, Peter/Morton S. Baratz 1977: Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung. Frankfurt am Main

Balibar, Etienne 1974: Plus-value et classes sociales. In: Ders.: Cinq études du materialisme historique. Paris

Baran, Paul A./Paul M. Sweezy 1973: Monopolkapital. Ein Essay über die amerikanische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Frankfurt am Main

Baudrillard, Jean 1975: The Mirror of Production. St. Louis

Bellah, Robert/Richard Madsen/William Sullivan/Ann Swidler/Steven M. Tipton 1987: Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln

Benjamin, Walter 1977: Zur Kritik der Gewalt. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band II, 1. Frankfurt am Main: 179ff.

Bergmann, Uwe/Rudi Dutschke/Wolfgang Lefèvre/Bernd Rabehl 1968: Die Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition. Reinbek

Blank, Hans-Joachim/Joachim Hirsch 1969: Vom Elend des Gesetzgebers. In: Gert Schäfer/Carl Nedelmann (Hg.): Der CDU-Staat. Analysen zur Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik. Bd.1. Frankfurt am Main: 133ff.

Block, Fred 1977: The Ruling Class Does Not Rule. Notes on the Marxist Theory of the State. In: Socialist Revolution 33: 6ff.

Bobbio, Norberto 1976: Quale socialismo? Turin

Boccara, Paul 1976: Studien über den staatsmonopolistischen Kapitalismus, seine Krise und seine Überwindung. Frankfurt am Main

Bologna, Sergio/Luciano Ferrari-Bravo/Ferruccio Gambino/Mauro Gobbini/Antonio Negri 1972: Operai e stato. Lotte operaie e riforme dello stato capitalistico tra rivoluzione d'ottobre e New Deal. Mailand

Bologna, Sergio/Paolo Carpignano/Antonio Negri 1974: Crisi e organizzazione operaia. Mailand

Bowles, Samuel/David Gordon/Thomas Weisskopf 1990: After the Waste Land. A Democratic Economics for the Year 2000. New York

Brachet, P. 1974: L'État-Patron. Théories et réalités. Paris

Burdeau, Georges 1966-86: Traité de Science Politique. 10 vols. Librairie générale de droit et de jurisprudence. Paris

Butler, Judith 1991: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main

Cafagna, Luciano 1971: Classe e Stato nello stato di transizione leninista. In: Politica del diritto. 2.Jg. H.4/5: 503ff.

Cardoso, Fernando Henrique 1974: Althusserismo o marxismo? A proposito de concetto di classe in Poulantzas. In: Ders./Nicos Poulantzas: Sul concetto di classe. Mailand: 53ff.

Cleaver, Harry 1979: Reading Capital Politically. Austin

Cogoy, Mario 1973: Werttheorie und Staatsausgaben. In: Claudia von Braunmühl/Klaus Funken/Mario Cogoy/Joachim Hirsch: Probleme einer materialistischen Staatstheorie. Frankfurt am Main: 129ff.

Cornell, Drucilla 1992: The Philosophy of the Limit. New York

Cornell, Drucilla 1992a: The Philosophy of the Limit. Systems Theory and Feminist Legal Reform. In: Cornell/Rosenfeld/Carlson (Hg.) 1992

Cornell, Drucilla/Michel Rosenfeld/David Gray Carlson (Hg.) 1992: Deconstruction and the Possibility of Justice. New York

Dahrendorf, Ralf 1957: Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart

Dalla Costa, Mariarosa/Selma James 1973: Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft. Berlin

Davis, Mike 1995: City of Quartz. Ausgrabungen der Zukunft in Los Angeles und neuere Aufsätze. Berlin

Deleuze, Gilles 1992: Postskriptum zu den Kontrollgesellschaften. In: Ders.: Unterhandlungen. Frankfurt am Main: 254ff.

Deleuze, Gilles/Felix Guattari 1992: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin

Derrida, Jacques 1991: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Frankfurt am Main

Di Leonardo, Micaela 1987: The Female World of Cards and Holidays. Women, Families, and the Work of Kinship. In: Signs. 12.Jg. H.3: 440ff.

Dubois, Pierre 1974: La mort de l'État-Patron. Paris

Dworkin, Ronald 1991: The Reagan Revolution and the Supreme Court. In: The New York Review of Books, 18. Juli: 23ff.

Ebbighausen, Rolf (Hg.) 1974: Monopol und Staat. Zur Marx-Rezeption in der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus. Frankfurt am Main

Eisenstein, Zillah 1979: Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism. New York

Elson, Diane 1979: The Value Theory of Labour. In: Dies.: Value. The Representation of Labour in Capitalism. Atlantic Highlands

Epstein, Steven 1991: Democratic Science? AIDS Activism and the Contested Construction of Knowledge. In: Socialist Review. 21.Jg. H.2: 35ff.

Euchner, Walter 1969: Zur Lage des Parlamentarismus. In: Gert Schäfer/Carl Nedelmann (Hg.): Der CDU-Staat. Analysen zur Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik. Bd.1. Frankfurt am Main: 105ff.

Evans, Peter/Dietrich Rueschemeyer/Theda Skocpol (Hg.) 1985: Bringing the State Back In. Cambridge

Fabra, Paul 1969: 25 ans après Bretton Woods. In: Le monde de l'économie. 8. Juli

Ferrari-Bravo, Luciano (Hg.) 1975: Imperialismo e classe operaia multinazionale. Mailand

Finzi, Roberto 1970: Lo Stato del capitale. Un Problema aperto. In: Studi Storici 3

Fish, Stanley 1989: Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies. Durham, N.C.

Flatow, Sybille von/Freerk Huisken: Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates. In: Probleme des Klassenkampfs 7 (3.Jg. H.2): 83ff.
Forsthoff, Ernst 1964: Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964. Stuttgart
Foucault, Michel 1980: Du Gouvernement des Vivants. Vorlesung am Collège de France, 30. Januar. Kassettenaufnahme, Bibliothèque du Saulchoir, Paris
Foucault, Michel 1990: Was ist Aufklärung? In: Eva Erdmann u.a.: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt am Main: 35ff.
Freund, Julien 1965: L'essence du politique. Paris
Galston, William 1989: Pluralism and Social Unity. In: Ethics 99: 711ff.
Giannini, Massimo-Severo 1949-50: Rilevanza costituzionale del lavoro. In: Rivista giuridica del lavoro. Rom: 1ff.
Giannini, Massimo-Severo 1951: Profili costituzionali della protezione sociale. In: Rivista giuridica del lavoro. Rom
Giddens, Anthony 1979: Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis. Berkeley
Goldfield, Michael 1989: Worker Insurgency, Radical Organization, and New Deal Labor Legislation. In: American Political Science Review. 83.Jg. Nr.4: 1257ff.
Guarino, Giuseppe 1962: Scritti di diritto pubblico dell'economia e di diritto dell'energia. Mailand
Guastini, Riccardo 1971: Teoria e fenomenologia dello Stato capitalistico. In: Politica del diritto. 2.Jg. H.6: 781ff.
Guastini, Riccardo 1974: Marx. Dalla filosofia del diritto alla scienza della società. Bologna
Gündel, Rudi/Horst Heininger/Peter Hess/Kurt Zieschang 1967: Zur Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus. Berlin
Gutmann, Amy 1993: Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main/New York: 68ff.
Habermas, Jürgen 1962: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied
Habermas, Jürgen 1973: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main
Hansen, Alvin Harvey 1938: Full Recovery or Stagnation? New York/London
Hansen, Alvin Harvey 1993: Fiscal Policy and Business Cycles. Brookfield
Haraway, Donna 1995: Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main/New York
Haraway, Donna 1995a: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Haraway 1995: 33ff.
Hardt, Michael 1992: Los Angeles Novos. In: Futur antérieur 12-13: 12ff.
Hardt, Michael 1993: Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy. Minneapolis
Hardt, Michael/Antonio Negri 1994: Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form. Minneapolis/London
Hartsock, Nancy 1985: Money, Sex, and Power. Towards a Feminist Historical Materialism. Boston
Haupt, Heinz Gerhard/Stephan Leibfried 1971: Anmerkungen zur Kontroverse Poulantzas-Miliband. In: Kritische Justiz. 4.Jg. H.2: 217ff.
Hazard, John 1977: The Soviet Legal System. New York
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Frankfurt am Main 1970 (zitiert Hegel Werke 3)
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7. Frankfurt am Main 1970 (zitiert Hegel Werke 7)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986: Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Hamburg (Jenenser Realphilosophie, Band I, Leipzig 1931)
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1987: Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Hamburg (Jenenser Realphilosophie, Band II, Leipzig 1932)
Heidegger, Martin 1978: Die Technik und die Kehre (4. Aufl.). Pfullingen
Held, David 1987: Models of Democracy. Stanford
Hinchman, Lewis 1984: Hegel's Critique of the Enlightenment. Gainesville
Hirsch, Joachim 1970: Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System. Organisation und Grundlagen administrativer Wissenschaftsförderung in der BRD. Frankfurt am Main
Hirsch, Joachim 1973: Elemente einer materialistischen Staatstheorie. In: Claudia von Braunmühl/Klaus Funken/Mario Cogoy/Joachim Hirsch: Probleme einer materialistischen Staatstheorie. Frankfurt am Main: 199ff.
Huffschmid, Jörg 1969: Die Politik des Kapitals. Konzentration und Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik. Frankfurt am Main
Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED (Hg.) 1967: Imperialismus heute. Der staatsmonopolisitsche Kapitalismus in Westdeutschland. Berlin
Institut für Marxistische Studien und Forschungen (Hg.) 1972: Der staatsmonopolistische Kapitalismus. Einführung in marxistische Analysen aus der DDR, Frankreich und der Sowjetunion. Frankfurt am Main
Jalée, Pierre 1971: Das neueste Stadium des Imperialismus. München
Jameson, Fredric 1991: Postmodernism and the Market. In: Ders., Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism, Durham, N.C.
Kaldor, Nicholas 1980: Essays on Economic Stability and Growth. Collected Economic Essays. Trumbull
Kelman, Mark 1981: Interpretative Construction in the Substantive Criminal Law. In: Stanford Law Review. 33.Jg. (April): 591ff.
Kelsen, Hans 1925: Allgemeine Staatslehre. Berlin
Kennedy, Duncan 1979: The Structure of Blackstone's Commentaries. In: Buffalo Law Review. 28.Jg. Nr.205
Kergoat, Danièle 1982: Les Ouvrières. Paris
Kergoat, Danièle 1991: L'infirmière coordonnée. In: Futur antérieur 6: 71ff.
Krahl, Hans-Jürgen 1971: Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Frankfurt am Main
Kress, Gisela/Dieter Senghaas (Hg.) 1969: Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme. Frankfurt am Main
Kukathas, Chandran/Phillip Pettit 1990: Rawls. A Theory of Justice and its Critics. Stanford
Laclau, Ernesto/Chantal Mouffe 1991: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien
Lebowitz, Michael 1992: Beyond Capital. Marx's Political Economy of the Working Class. London
LeGrand, Julian/D. Winter 1987: The Middle Classes and the Defense of the British Welfare State. In: Robert E. Goodin/Julian LeGrand: Not Only the Poor. London
Leibholz, Gerhard 1965: Staatsformen. Berlin
Loewenstein, Karl 1961: Beiträge zur Staatssoziologie. Tübingen
Luhmann, Niklas 1990: Essays on Self-Reference. New York
Lukács, Georg 1968: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. In: Ders.: Werke Bd. 2. Neuwied/Berlin
Luxemburg, Rosa 1966: Sozialreform oder Revolution? In: Dies.: Politische Schriften I. Frankfurt am Main: 47ff.

MacIntyre, Alasdair 1984: After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame
Macpherson, Crawford B. 1973: Democratic Theory. Essays in Retrieval. Oxford
Macpherson, Crawford B. 1977: Life and Times of Liberal Democracy. Oxford
Marable, Manning 1992: Black America. Multicultural Democracy in the Age of Clarence Thomas and David Duke. Westfield, N.J.
Marx, Karl 1969: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Das Kapital. I. Buch. Der Produktionsprozeß des Kapitals. VI. Kapitel. Frankfurt am Main
Marx, Karl/Friedrich Engels: Werke. 44 Bde. Berlin 1956 ff. (zitiert MEW)
Mattick, Paul 1969: Marx und Keynes. Die Grenzen des »gemischten Wirtschaftssystems«. Frankfurt am Main
Miliband, Ralph 1972: Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft. Frankfurt am Main
Mishra, Ramesh 1990: The Welfare State in Capitalist Society. Toronto
Mortati, Costantino 1969: Istituzioni di diritto pubblico. Padua
Mouffe, Chantal 1987: Le libéralisme américain et ses critiques. In: Esprit. Nr.3: 100ff.
Moulier, Yann 1989: Introduction. In: Negri 1989
Müller, Wolfgang 1969: Die Grenzen der Sozialpolitik in der Marktwirtschaft. In: Gert Schäfer/Carl Nedelmann (Hg.): Der CDU-Staat. Analysen zur Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik. Bd.1. Frankfurt am Main: 14ff.
Müller, Wolfgang/Christel Neusüß 1971: Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital. In: Probleme des Klassenkampfs. Sonderheft 1. Westberlin: 7ff.
Napoleoni, Claudio 1974: Sulla teoria della produzione come processo circolare. In: Franco Botta (Hg.): Il dibattito su Sraffa. Bari: 37ff.
Negri, Antonio 1964: Alcune riflessioni sullo stato dei partiti. In: Rivista trimestrale di diritto pubblico. (Neuveröffentlichung in: Negri 1977: 111ff.)
Negri, Antonio 1972: Zyklus und Krise bei Marx. 2 Aufsätze. Berlin
Negri, Antonio 1973: Krise des Plan-Staats, Kommunismus und revolutionäre Organisation. Berlin
Negri, Antonio 1977: La forma stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione. Mailand
Negri, Antonio 1979: Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro su Grundrisse. Mailand
Negri, Antonio 1979a: Dall'operaio massa all'operaio sociale. Mailand
Negri, Antonio 1982: Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin
Negri, Antonio 1989: The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century. Cambridge
Negri, Antonio 1991: L'antimodernité de Spinoza. In: Les Temps Modernes, Nr. 539: 43ff.
Negri, Antonio 1992a: Interpretation of the Class Situation Today. Methodological Aspects. In: Werner Bonefeld/Richard Gunn/Kosmas Psychopedis (Hg.): Open Marxism. Bd. 2. London
Negri, Antonio 1992: Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno. Mailand
Negri, Antonio 1993: Tausend Plateaus des neuen historischen Materialismus. In: Clemens-Carl Härle (Hg.): Karten zu »Tausend Plateaus«. Berlin
Nuti, Domenico Mario 1974: Economia volgare e distribuzione del reddito. In: Franco Botta (Hg.): Il dibattito su Sraffa. Bari: 261ff.
O'Connor, James 1974: Die Finanzkrise des Staates. Frankfurt am Main
Offe, Claus 1969: Politische Herrschaft und Klassenstrukturen. Zur Analyse spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme. In: Gisela Kress/Dieter Senghaas (Hg.): Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme. Frankfurt am Main: 155ff.
Offe, Claus 1972: Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsätze zur politischen Soziologie. Frankfurt am Main
Offe, Claus 1973: Krisen des Krisenmanagements. Elemente einer politischen Krisentheorie. In: Martin Jänicke (Hg.): Herrschaft und Krise. Opladen

Olalquiaga, Celeste 1992: Megalopolis. Contemporary Cultural Sensibilities. Minneapolis
Panzieri, Raniero 1972: La ripresa del marxismo-leninismo in Italia. Mailand
Paschukanis, Eugen (Eugenii Pašukanis) 1970: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Frankfurt am Main
Pateman, Carole 1988: The Sexual Contract. Cambridge
Piore, Michael/Charles Sabel 1985: Das Ende der Massenproduktion. Studie über die Requalifizierung der Arbeit und die Rückkehr der Ökonomie in die Gesellschaft. Berlin
Piven, Frances Fox/Richard A. Cloward 1977: Regulierung der Armut. Die Politik der öffentlichen Wohlfahrt. Frankfurt am Main
Piven, Frances Fox/Richard Cloward 1982: The New Class War. New York
Pizzorno, Alessandro 1967: Sul metodo di Gramsci. Dalla storiografia alla scienza politica. In: Quaderni di sociologia. 16.Jg. H.4
Pogge, Thomas 1989: Realizing Rawls. Ithaca
Poulantzas, Nicos 1965: Préliminaires à l'étude de l'hégémonie dans l'État. In: Les Temps Modernes. Nr.234: 862ff. u. Nr.235: 1048ff.
Poulantzas, Nicos 1980: Politische Macht und gesellschaftliche Klassen. Frankfurt am Main
Poulantzas, Nicos/Ralph Miliband 1976: Kontroverse über den kapitalistischen Staat. Berlin
Pozzoli, Claudio (Hg.) 1972: Spätkapitalismus und Klassenkampf. Eine Auswahl aus den Quaderni Rossi. Frankfurt am Main
Preuß, Ulrich K. 1973: Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der BRD. Frankfurt am Main
Rancière, Jacques 1975: Wider den akademischen Marxismus. Berlin
Rawls, John 1974: Some Reasons for the Maximin Criterion. In: The American Economic Review 64: 141ff.
Rawls, John 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main
Rawls, John 1992: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt am Main
Rawls, John 1992a: Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: Rawls 1992: 293ff.
Rawls, John 1992b: Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: Rawls 1992: 333ff.
Rawls, John 1992c: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch. In: Rawls 1992: 255ff.
Rawls, John 1992d: Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie. In: Rawls 1992: 80ff.
Rawls, John 1992e: Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten. In: Rawls 1992: 364ff.
Rawls, John 1993: Political Liberalism. New York
Reichelt, Helmut 1970: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Frankfurt am Main
Revelli, Marco 1989: Lavorare in FIAT. Mailand
Ricoeur, Paul 1988: Le cercle de la démonstration. In: Esprit. Nr.2: 78ff.
Ricoeur, Paul 1990: John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social. In: Revue de Métaphysique et de Morale. Nr.3: 367ff.
Rorty, Richard 1987: Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein. In: Political Theory. November: 564ff.
Rorty, Richard 1988: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: Ders.: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart: 82ff.
Rosdolsky, Roman 1969: Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen »Kapital«. 2 Bde. Frankfurt am Main
Rose, Hilary 1983: Hand, Brain, and Heart. A Feminist Epistemology for the Natural Sciences. In: Signs. 9.Jg. H.1: 73ff.

Rosenblum, Nancy 1989: Introduction. In: Dies. (Hg.): Liberalism and the Moral Life. Cambridge: 1ff.
Roth, Karl Heinz 1974: Die »andere« Arbeiterbewegung und die Entwicklung der kapitalistischen Repression von 1880 bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zum Neuverständnis der Klassengeschichte in Deutschland. München
Rovatti, Pier Aldo 1973: Critica e scientificità in Marx. Mailand
Ryan, Michael 1989: Politics and Culture: Working Hypotheses for a Post-Revolutionary Society. Baltimore
Saltzburg, Stephen 1986: Another Victim of Illegal Narcotics: The Fourth Amendment. In: University of Pittsburgh Law Review. 48.Jg. Nr.1
Sandel, Michael 1982: Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge
Sandel, Michael 1984: Morality and the Liberal Ideal. In: Ders. (Hg.): Liberalism and its Critics. Oxford: 1ff.
Sandel, Michael 1988: Democrats and Community. In: The New Republic. 22. Februar: 20ff.
Sandel, Michael 1993: Die verfahrenrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main/New York: 18ff.
Sardei-Biermann, Sabine/Jens Christiansen/Knut Dohse 1973: Class Domination and the Political System. A Critical Interpretation of Recent Contributions by Claus Offe. In: Kapitalistate. 1.Jg. H.2: 60ff.
Schattschneider, Elmer E. 1975: The Semi-sovereign People. A Realist's View of Democracy in America. Ft. Worth
Schwab, George 1989: The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt. New York
Serafini, Alessandro 1970: Gramsci e la conquista dello Stato. In: Compagni. 1.Jg. H.2/3: 39ff.
Serafini, Alessandro (Hg.) 1974: L'operaio multinazionale. Mailand
Shackle, George L. S. 1983: The Years of High Theory. Invention and Tradition in Economic Thought 1926 – 1939. New York
Skocpol, Theda 1980: Political Response to Capitalist Crisis. Neo-Marxist Theories of the State and the Case of the New Deal. In: Politics and Society. 10.Jg. Nr.2: 155ff.
Skocpol, Theda 1985: Bringing the State Back In. Strategies of Analysis in Current Research. In: Evans/Rueschemeyer/Skocpol 1985: 3ff.
Skocpol, Theda/Kenneth Fingold 1990: Explaining New Deal Labor Policy. In: American Political Science Review. 84.Jg. Nr.4: 1297ff.
Smith, Steven 1989: Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context. Chicago
Spinoza, Baruch de 1994: Tractatus Politicus. Politischer Traktat. Hamburg
Sraffa, Piero 1973: Warenproduktion mittels Waren. Berlin
Taylor, Charles 1978: Hegel. Frankfurt am Main
Taylor, Charles 1979: Hegel and Modern Society. Cambridge
Taylor, Charles 1993: Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main/New York: 103ff.
Taylor, Charles 1994: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main
Theobald, Robert 1966: The Guaranteed Income. Next Step in Economic Evolution. New York
Thompson, Edward P. 1987: Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse. 2 Bde. Frankfurt am Main
Treichler, Paula 1991: How to Have Theory in an Epidemic: The Evolution of AIDS Treatment Activism. In: Constance Penley/Andrew Ross (Hg.): Technoculture. Minneapolis

Tronti, Mario 1974: Arbeiter und Kapital. Frankfurt am Main
Unger, Roberto 1986: The Critical Legal Studies Movement. Cambridge
Varga, Eugen 1962: Der Kapitalismus des 20. Jahrhunderts. Berlin/DDR
Varga, Eugen 1969: Die Krise des Kapitalismus und ihre politischen Folgen. Frankfurt am Main
Vattimo, Gianni 1991a: Senza polizia non c'è uno stato. In: La Stampa. 22. September
Vattimo, Gianni 1991: La società trasparente. Mailand
Vyshinski, Andrei (Andrei Vyšinskij) 1948: The Law of the Soviet State. New York
Walzer, Michael 1981: Philosophy and Democracy. In: Political Theory 9: 379ff.
Walzer, Michael 1993: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main/New York: 157ff.
Wee, Herman van der (Hg.) 1972: The Great Depression Revisited. Essays on the Economics of the Thirties. Den Haag
Wirth, Margaret 1972: Kapitalismustheorie in der DDR. Entstehung und Entwicklung der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus. Frankfurt am Main
Wirth, Margaret 1973: Zur Kritik der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus. In: Probleme des Klassenkampfs 8/9 (3.Jg. H.3): 17ff.
Wolff, Robert Paul 1977: Understanding Rawls. Princeton
Wygodski, S. L. 1972: Der gegenwärtige Kapitalismus. Versuch einer theoretischen Analyse. Köln
Zolo, Danilo 1974: La teoria comunista dell'estinzione dello Stato. Bari

Editorische Notiz

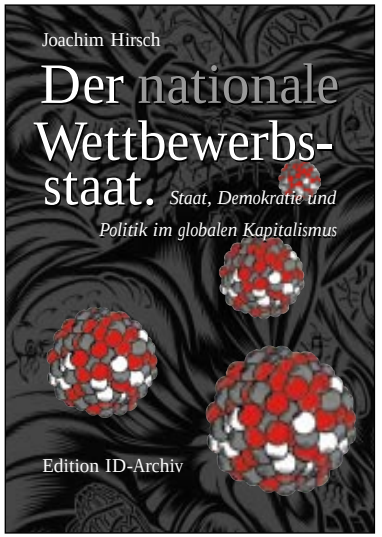
Die hier zusammengestellten Beiträge umspannen, legt man den Zeitpunkt ihrer Erstveröffentlichung zugrunde, einen Zeitraum von zwanzig Jahren.

Das Vorwort und die Arbeiten in Teil I und III wurden von Antonio Negri und Michael Hardt gemeinsam geschrieben und erschienen 1994 erstmals in englischer Sprache in dem Band *Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form* (Hardt/Negri 1994). In der Auseinandersetzung mit – gleichermaßen theoretischen wie politischen – Konzeptionen des Staats und des Rechts in der Postmoderne geht es ihnen darum, die Tragfähigkeit einer materialistischen Kritik zu überprüfen. Die leitende Frage nach der konstituierenden Macht der lebendigen Arbeit, die Perspektive der sozialen Befreiung verbindet diese Kritik mit den Arbeiten Negris aus den siebziger Jahren, mit der Analyse des *operaio sociale* und den Untersuchungen zum keynesianischen Plan-Staat. Vor allem diese Verbindung bestimmte die Debatten, nachdem *Labor of Dionysus* 1995 in italienischer Übersetzung erschien.

»Die Grenzen der Staatstheorie« – Teil II unserer Ausgabe – publizierte Antonio Negri erstmals 1974 in der Zeitschrift *Critica del diritto* (Heft 3: 84-120) unter dem Titel »Su alcune tendenze della più recente teoria comunista dello Stato: rassegna critica« (Zu einigen Tendenzen in der jüngsten kommunistischen Staatstheorie: Ein kritischer Überblick). Seine Kritik zielte, aus der Perspektive der militanten autonomen Bewegung, unter anderem auf die politische und theoretische Orientierung der westeuropäischen kommunistischen Parteien, die auf einen »historischen Kompromiß« mit den Regierungsparteien und Staatsapparaten der jeweiligen Staaten zusteuerte und die zur Formierung des sogenannten »Eurokommunismus« führte. Auch außerhalb Italiens stieß Negris Intervention vor allem in der radikalen Linken auf Interesse und Diskussion: Eine französische Übersetzung erschien 1976, eine deutsche (übersetzt von Winfried Roth) unter dem Titel *Staat in der Krise* folgte 1977. Unserer Übersetzung liegt die italienische Neuausgabe zugrunde, veröffentlicht in dem Band *La forma stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione* (Negri 1977: 196-232).

Antonio Negri lehrte Staatsrecht in Padua und Paris; als politischer Militanter und Theoretiker der Autonomia vom italienischen Staat strafrechtlich verfolgt, lebt er heute im politischen Exil in Frankreich.

Michael Hardt ist Philosoph und Literaturwissenschaftler. Er ist u.a. Herausgeber von *Laboratory Italy – Radical Political Theory in the 1990s*.



Joachim Hirsch

Der nationale Wettbewerbsstaat

Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus

214 Seiten, 28,– DM

Ausgehend von der Frankfurter Schule, dem französischen Neo-Marxismus und der neueren Regulationstheorie bietet *Der nationale Wettbewerbsstaat* auch einen ersten Einstieg in die materialistische Staatskritik.

»Es klingt schon an, das Buch ist Theorie pur – jedoch sehr anschaulich geschrieben. In einem Exkurs zum historischen und theoretischen Hintergrund der Regulationstheorie, legt Hirsch die Karten seines theoretischen Backgrounds auf den Tisch, so daß auch jenen, für die Regulationstheorie ein leeres Fremdwort ist, das Buch keines mit sieben Siegeln ist.« (Radio Dreyeckland, Freiburg)

»Das Buch liefert eines der vielversprechendsten Ansätze für eine Reorganisierung politischer Formen gegen das momentane Katastrophenprogramm der Ökonomie.« (Springer, Wien)

▼ Edition ID-Archiv ▲ Postfach 360205 ▲ 10972 Berlin ▼

Die Beute

Politik und Verbrechen – vierteljährlich

Herausgegeben vom Verein Die Beute

144 Seiten, Fadenheftung, 16,– DM, im Abonnement 14,– DM

»Links braucht nicht a tout prix kitschig zu heissen. Das beweist auf ihre Art die vor rund zwei Jahren in Deutschland neu lancierte Zeitschrift Die Beute. Schon ihr Untertitel ›Politik und Verbrechen‹ klingt nicht sentimental.«
(Tages-Anzeiger, Zürich)

»Diese aufregende Publikation kennt keine Sorgen darum, wie ihre Autorinnen und Autoren per Karriere oder Revolution auch mal nach oben kommen können.«
(Matthias Beltz, Journal Frankfurt)

»Eine Zeitung zum Schmöckern, die so ganz nebenbei die eingefahrene Trennung zwischen Politik und Kultur aufhebt. Vierteljährlich.«
(Klenkes, Aachener Stadtmagazin)

»Die Beute kommt nicht nur namensmäßig, sondern auch optisch recht flott daher. Gute Fotos, übersichtlich und ohne Pop-Mätzchen – gestalterisch gibt es wirklich nichts zu meckern.«
(Junge Welt)

»Da es auch erlaubt ist, die Zeitschrift zu abonnieren, ohne an die Möglichkeit einer linken Offensive zu glauben, werde ich dies tun und dem Leser zur Nachahmung empfehlen.«
(Thomas Ebermann, Szene Hamburg)

»Keine Frage, daß es in Konkret jede Menge lesenswerter und informativer Texte gibt. Die Beute ist aber einfach ein bißchen knallender, weniger verbissen, dafür auf angenehm gesetzte Art und Weise auch mit neueren US-Unidenkern vertraut. Sie ist näher an autonomen und (Sub-)Kultur-Szenen dran und druckt verständliche, ca 8-10 Seiten umfassende Texte zu einem oder zwei Schwerpunkt-Themen pro Nummer.«
(Kerstin Grether, Spex)

▼ Edition ID-Archiv ▲ Postfach 360205 ▲ 10972 Berlin ▼